الثمن خمسة عشر قرشا

الفلسفة الإغريقية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الأول

طبع بالقاهرة في سبتمبر سنة ١٩٣٨

الطبعة الأولى

الفلسفة الإغريقية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الأول

طبع بالقاهرة في سبتمبر سنة ١٩٣٨

الطبعة الأولى



صورة ساكن الجنان مولانا المغفورله فؤاد الأول طيب الله ثراه

الإهداء

إلى روح ساكن عليين المغفور له مولانا فؤاد الأول طيب الله ثراه

إلى تلك الروح المثالية التى كانت فى دنياها أسمى نماذج النبل والشرف والاخلاص ، وأرفع مثل العدالة والشجاعة والوطنية والتى كانت أثناء ثوائها بيننا أفق نهضتنا ، ومصدر ثقافتنا ومدنيتنا ، ومطلع شمس غبطتنا وسعادتنا ، وضحت براحتها وهنائها فى سبيل عزتنا وكرامتنا ثم عز عليها قبل رحيلها أن تهمل شؤوننا ، فسكبت أسرار كمالها ، وأسباب جلالها فى قلب وحيدها المفدى ونشأته تنشئة هى أسمى مافى مكنة الانسانية أن تطمح إليه ، فجاء أجل خلف لأعظم سلف ، وأنقى وارث لأطهر موروث .

إلى تلك الروح التى غمرت مصر فى نعمائها ، وأفاضت عليها سوابغ آلائها أثناء مقامها فيها بمجهودها الشخصى الجليل وبعد رحيلها عنها بوضع أمرها بين يدى عزيزها الأعظم وثمرة غرس يدها الكريمة فاستحقت من عدالة الله أرفع درجات عليين ، واستوجبت على جميع سكان وادى النيل العرفان بالجميل للملك الراحل ، والتفانى الذى لاحد له فى الولاء لجلالة الملك المحبوب أدام الله دولته وأيد عرشه .

أيتها الروح الطاهرة لى عظيم الشرف بأن أرفع إليك فى سمائك هذا الكتاب ، وكلى أمل فى أن أكون قد قمت ببعض واجبي نحوك من اعترافى بجميلك على وادى النيل . وإنى أشهدك فى فردوسك على أن ولائى لجلالة مولاى المليك المحبوب فاروق الأول يجرى من نفسى مجرى الدم من الانسان كما هو شأن كل مصرى له حظ من الانسانية .

هذا ، وأسأل الله أن يديم حياة جلالته ذخراً لمصر وملاذاً لها إنه على كل شيء قدير ؟

العبد العارف بفضل مولاه الراحل
والمتفانى فى الولاء للذات الملكية المحبوبة

محمد غلاب



صورة المؤلف

مُقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

أهمية الفلسفة الاغريقية

يعترف العالم الحديث فى الشرق والغرب بأنه مدين للعقلية الاغريقية بالأكثرية الغالبة من منتجاته الفلسفية والأدبية والفنية . ويعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين أن الاغريق هم أساتذة العالم الحديث فى كل ماله مساس بالأمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التى بلغت فى العصور الحاضرة شأواً بعيداً يرجع الفضل فى تأسيسها إلى الاغريق .

وفى الحق أن هذا التصريح من العلماء المحدثين بفضل الاغريق على العالم الحديث ليس إلا اعترافا بالجميل ، لأننا إذا نظرنا إلى النهضة العربية ألفينا ترجمة الآراء والنظريات الاغريقية ثانى عواملها الأساسية الهامة إذا اعتبرنا أن العامل الأول هو القرآن . ولا ريب أن نظرة فاحصة يلقيها المتأمل على مكتبات : بغداد والقاهرة وقرطبة وما كانت تحتويه من مئات المجلدات فى الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة : الالهى والرياضى والطبيعى .

وفى الفلسفة العملية كذلك بأقسامها الثلاثة : الأخلاق وعلائق الاسرة والسياسة ، وما كتب فى ذلك من مطولات الكتب فيما وراء الطبيعة عن الألوهية والعقل المدبر والنفس الكلية ثم العقول والنفوس البشرية .

وفى الرياضة عن الأفلاك وهل تدار بعقول خارجية أو بعقول ونفوس فلكية داخلية ثم عن الحساب والجبر والهندسة والموسيقا .

وفى علم النفس عن القوى والملكات والغرائز والعادات

وفى الطبيعة عن الكيمياء والتشريح والطب .

وفى الأخلاق عن الخير والشر والفضيلة والرذيلة والسعادة والضمير والخلق . وفى علائق الأسرة عن معاملة الآباء والأمهات والاخوة والأخوات والزوجة والأبناء والخدم .

وفى السياسة عن أنواع الأنظمة وما يصلح منها لسعادة الشعوب ثم عن كيفية تكوين الممالك الفاضلة التى هى الرمز الأعلى للانسانية .

وفى المنطق قبل كل ذلك عن المفرد والمركب والجزئى والكلى والتصور والتصديق والقضية والقياس ، والاستقراء والبرهان والحجة الاقناعية والخطابية والسوفسطائية .

أقول : إن نظرة فاحصة إلى ماترجمه العرب عن الاغريق فى هذه الشؤون كلها وماأنشأوه إنشاء بعد تثقفهم بالمعارف الاغريقية توضح صحة ماندعيه من أن فضل الاغريق على هذه النهضة العربية غير قابل للجحود .

وإذا غادرنا العالم الاسلامى واتجهنا إلى أوروبا وجدنا فضل الاغريق عليها أكثر بروزاً ، لأن فلسفة القرون الوسطى فيها إغريقية محضة ، ولأن نهضتها الحديثة قد تأسست على هذه الثقافة الاغريقية ، لافى الفلسفة والعلوم فحسب كما تأسست النهضة العربية ، بل فى ذلك كله وفى الأدب والفن والتمثيل والنحت والتصوير . وان تأملة دقيقة فى فلسفات : «مونتينى» و «بيكون» و «ديكارت» و «اسپينوزا» و « مالبرانش » وغيرهم ، وفى آداب : « كورنى » و « راسين »و « فينلون » وعلى العموم جميع منتجات القرنين : السابع عشر والثامن عشر لأنصع برهان على صحة مانقول .

وكما اعترف العرب بجميل الاغريق وأطلقوا على أرسطو اسم المعلم الأول ، شاد الأوروبيون بهذا الفضل واعترفوا به كذلك فى مواضع تجل عن الحصر من مؤلفات عظمائهم الأفذاذ . فمن ذلك مثلا قول « فيكتور هوجو » : « إن إيتاليا هى الأم ، وإن إغريقا هى الجدة » وقول « أناتول فرانس » : « إننى مدين للاغريق بكل شىء » .

فى الشعر وفى الفن وفى الفلسفة ينبغى الرجوع إلى القدماء ، لأنه لا يمكن الاتيان بأجمل ولا بأحسن ولا بأحكم مما أتى به الاغريق .. إن الاغريق قد منحوا موهبة إيصال الفن إلى كماله » (١)

وقول الأستاذ « ريڤو » : « إننا مدينون للاغريق القدماء بكل أفكارنا تقريبا : بفنوننا ، بعلومنا ، بفلسفتنا . وإن جزءاً عظيما من أنظمتنا الاجتماعية عنصره إغريقى . وبدون الاغريق ربما كنا ظللنا وليس عندنا قواعد نحوية ولا رياضة ولا منطق ولا قانون ولا طب ولا فلك ولا مآس فنية . إنهم هم الذين أبانوا لنا أكثرية النظريات التى تحيا فيها أرواحنا»(٢) وقول الأستاذ « سانتلانا » : « فلا يغرنك أيها المجيب شقشقة المتفلسفين وأنصت إلى الفلاسفة تركلا منهم راكنا إلى من تقدمه يوافقه تارة ويخالفه أخرى إلى أن ينتهى النسق إلى فلسفة اليونان ولهم حق السبق وفضيلة التمهيد . فاذا لم يكن من السائغ لذى أدب من الافرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان فكيف يسع ذلك مصريا ومسلما والعلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان ، بل

(١) انظر صفحة ٢١٣ من كتاب « الحياة فى ازهارها » لاناتول فرانس .
(٢) أنظر صفحة ٣ من كتاب «التيارات العظمى للفكرة القديمة» تأليف « ريڤو »

وعلى أوهام اليونان حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الاسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لامجرد إلمام ، وهذا لا يحتاج إلى برهان بل نعول فيه على العيان فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الاسلامى لايسع أحداً من هذه الأمة إهماله ولا طالب الحكمة جهله فأرجو أيها السادة من محبتكم للوطن الاعتناء بهذا التاريخ الجليل الذى به أحرز الاسلام قصب السبق في القرون المتوسطة ونال به فخراً ياله من فخر » (١)

من هذا كله يتضح أن الفلسفة الاغريقية هى مبدأ جميع فلسفات القرون الوسطى والعصر الحديث فى الشرق والغرب وأن بدونها لايمكن فهم أية فلسفة من هذه الفلسفات جميعها ، وأنها لهذا أجدر ماتجب علينا العناية بدراسته .

مغالاة العلماء فى تقدير هذه الفلسفة

غير أن هذا الاعتراف بجميل الاغريق قد قاد جميع فلاسفة العرب من جهة والكتاب والشعراء ، بل بعض العلماء الأوروبيين من جهة أخرى الى المغالاة الشديدة فى تقدير هؤلاء القوم والحكم عليهم فعزوا إليهم كل كمال ونزهوهم عن كل نقص ، ولم لا ؟ ألم يجل الفارابى وابن سينا وابن رشد « أرسطو » إلى حد ان اعتبروا مذهبه فيما وراء الطبيعة معصوما منزها عن الخطأ ونظروا الى منتجاته فيه نظرتهم إلى

(١) انظر صفحتى ٥ و ٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ سانتلانا .

الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وعدوه حقا غير قابل للنقاش واجتهدوا في أن يوفقوا بينه وبين القرآن ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، مبررين سلوكهم هذا بأن الحق لا يختلف مع الحق ؟ ثم ألم يجزم « شاتوبريان » و «رينان» وغيرهما من كتاب أوروبا وعلمائها بأن الاغريق قد انفردوا دون أمم الأرض بوحدة الفكرة وتماسك المشاكل التي عرضوا لها على الرغم من بطلان ذلك تماما وثبوت نقيضه في كل صفحة من منتجات العقلية الاغريقية ؟

وليس أدل على إغراق فلاسفة المسلمين وعلماء أوروبا في المغالاة في حكمهم على الاغريق مما نشاهده كثيراً بين ثنايا الكتب الاغريقية من أخطاء واضحة وأباطيل جلية لا تفتقر إلى البرهان ، ومما نصادفه أثناء نظرنا في مؤلفاتهم من المغايرة وفقدان التماسك بدرجة تلفت النظر . فمثال ذلك أننا إذا تصفحنا مؤلفات هؤلاء القوم ألفينا أن الفلسفة الاغريقية عامة قد تلونت بألوان مختلفة تبعاً للبيئات والعصور التي ظهرت فيها ولم يكن فيها وحدة ولا تماسك . فالفلسفة الايونية كانت تغاير الفلسفتين : الايليائية والفيثاغورية . وهاتان الأخيرتان كانتا مختلفتين مع « الذرية » و « السوفسطائية » وهلم جراً .

ولم يكن هذا الاختلاف بين المدارس الفلسفية قاصراً على العرضيات والثانويات أو مؤسساً على اختلاف الآراء والافهام حول نظرية واحدة تناولها البحث فتشعبت فيها الافكار ، وإنما كان مؤسساً على تبدل المشاكل الفلسفية نفسها وحلول بعضها محل البعض الآخر ، ففي عهد المدرسة الايونية مثلا كانت المشكلة العويصة الوحيدة التي يراد حلها هي :

« مم نشأ الكون ؟ » وقد أجاب « تاليس » على هذا السؤال بأن المنشأ هو : الماء . وأجاب « أنا كسياندر » بأنه : « المبهم » أو « اللامتناهى » . وأجاب « أنا كسيمين » بأنه : الهواء . وأجاب « هيراكليت » بأنه النار. ولكن هذا السؤال قد تضاءل فى عهد المدرسة « الايليائية » أو قل : إنه قد نزل عن مرتبته لسؤال جديد حل محله ، وهو : « ماهى التغيرات التى مرت بالمادة التى نشأ منها الكون ؟ »

وعند « هيراكليت » — وهو من الفلاسفة المستقلين على الأصح — أن المشكلة الهامة لم تعد هى : « مم نشأ العالم ؟ ... كما كانت الحالة فى الماضى ، وإنما أصبحت المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالدرس هى الصيرورة والتغير .

وعند « السوفسطائيين » انصرفت الأذهان عن حل مشكلة سر الكون إلى مشكلة جديدة عجيبة وهى : « لم تناقضت آراء الفلاسفة السابقين هذا التناقض الجسيم ؟ ولم اختلفت نتائج بحوثهم إلى هذا الحد ؟ وهل يجب أن تظهر من دراسة هذا التناقض نفسه نظريات جديدة ؟ » .

تقديرها الصحيح

على أن مغالاة فلاسفة المسلمين وعلماء أوروبا فى الحكم على الاغريق لاتستطيع أن تحول بيننا وبين تقديرهم الصحيح الذى نوجزه فى أن هذه الأمة قد استفادت من الشعوب الشرقية المتمدينة فى العصور الأثرية فلسفة وعلما وأدبا وفنا ثم حملت كل ذلك إلى ربوعها فتذوقته وهضمته

ثم أعملت فيه عبقريتها الممتازة فاخرجت إنتاجا خاصا جليلا أنار للانسانية كلها سبيل الحياة العقلية كلها ، فكانت بهذا المجهود أستاذة العالم الحديث كما كانت مصر أستاذة العالم القديم .

غايتنا من هذا الكتاب

كما عنينا فى الكتاب الأول بدراسة فلسفة الشعوب الشرقية ، سنعنى فى هذا الكتاب بدراسة الفلسفة الاغريقية ، ليكون سيرنا متلائماً مع طبيعة الأشياء من جهة ولنكشف من جهة أخرى المنابع الأصلية للفلسفات المسيحية والاسلامية والحديثة التى سنتناولها فى الكتابين : الثالث والرابع

وينبغى أن لا يفوتنا هنا أن نعلن أننا سنعرض لمناقشة الاخطاء الفلسفية والتاريخية التى صادفناها أثناء مطالعتنا فى الكتب الفلسفية قديمها وحديثها مناقشة منطقيــة لا تعرف الهوى والغرض كما لا تعرف المجاملة والمداجاة . ولعمر الحق إننا لا نرمى من وراء ذلك إلا إلى إعلاء كلمة الحقيقة حيثما كانت ، وسحق الباطل أينما وجد .

لهذا أرجو من مواطنى المصريين الذين لم يوفقوا فى بعض الآراء التى أذاعوها أن يكونوا واسعى الصــدور فى مقابلة النقد ، ليبرهنوا على أنهم لم يقصدوا ببحوثهم إلا وجه الحقيقة ، ولم يبتغوا إلا مرضاة العلم فيستوجبوا منا — مع نقدنا إياهم — الاحترام والاجلال كما أننا نحن أيضاً فى هذا الموقف نشهد الحق على أننا سنقابل برحوبة صدر عظيمة كل مايوجه إلى كتبنا من نقد مدعم بالأدلة والبراهين .

أما إذا سخطوا وحنقوا وأخذتهم العزة بالاثم ، فاننا سنتخطاهم متجهين إلى الحقيقة ، مطمئنين إلى خطتنا راضين عن مسلكنا ، سعداء

بأداء الواجب ، مغتبطين برضى الضمير ، غير آبهين لما يقولون أو يفعلون .

هذا ، ونسأل الله أن يسدد خطانا ويوفقنا إلى بلوغ غايتنا من نصر الحق على الباطل ، وإحلال الآراء الصحيحة محل الزائفة ، ونشر المعارف القيمة فى ظل حضرة صاحب الجلالة مولانا المليك المحبوب فاروق الاول أمد الله عهده ، وأيد ملكه إنه على كل شىء قدير .

القاهرة فى أول مايو سنة ١٩٣٨ — محمد غلاب

الاغريق قبل عصور الفلسفة

عوض

١ ـ منشأ الأمة الاغريقية

لم ينقل التاريخ كلمته الفاصلة عن أصل الامة الاغريقية قبل استقرارها الأول فى شبه جزيرتها ، بل ترك الباحثين يتخبطون يميناً وشمالا فى الحكم على العصور التي سبقت عصر الاستقرار . وكل ماقدمه الينا من معونة على فهم منشأ هذه الأمة هو أنه أنبأنا بأن « الهيلين » وهم أحد الاجناس البشرية التي كانت تسكن فى زمن غابر وادى الدانوب مع « السيلت » و « السلاف » و « الجرمان » قد نزحوا الى الجنوب متفرقين على أربع قبائل وهي : (١) « اليوليان » وقد استقروا فى شمال آسيا الصغرى . (٢) « الاكيان » وقد نزلوا فى جنوب إغريقا الأوروبية الحالية . (٣) « اليونان » وقد نزلوا فى أتينا وماحولها . (٤) « الدوريان » وقد شغلوا الجنوب أيضاً وأسسوا مدينة « اسبارطه » ثم حاربوا اليونان ، واليوليان ، والأكيان ، وطاردوا فريقاً منهم الى آسيا الصغرى حيث استقر هذا الفريق واستعمر تلك الجهة وأسس فيها على شاطئ خليج « سيميرن » مقاطعة « إيونيا » التى كانت فيها بعد مهد المدرستين : الايونية والفيثاغورية .

٢ ـ طبيعة آلهة كبار الاغريق

من الواضح أن الشعراء سبقوا الفلاسفة ، وأن القصائد الشعرية والصور الخيالية ، والأساطير الشعبية قد تقدمت النظريات الفلسفية الى الوجود

بزمن بعيد ، وأن هذه القصائد قد عرضت لكثير من المشاكل الكونية فبسطتها ثم حاولت حلها بطريقتها الخيالية السهلة ، فتكلمت عن مشكلة نشأة العالم وصدوره عن مصدره ، فقررت أنه هو الآلهة القادرون ، وتحدثت عن الرعد والبرق والمطر ، فلم تحاول اكتشاف مأتاها ولا أسبابها ، وإنما شغلت نفسها بالبحث عن أى الآلهة ذلك الذى اختص بالرعد ، وأيهم له البرق أو اله المطر . ثم ألفت من هؤلاء الآلهة الذين لكل واحد منهم اختصاص معين مجلساً أعلى رأسته عليه « زوس » ملك الآلهة .

ولكن ليس معنى هذا أن الشعر الاغريقى قد خلا من الافكار الفلسفية والآراء الاخلاقية ، كلا ، وإنما احتوى منها على الشىء الكثير ففيه مثلا يرى القارىء وصفاً للمحيط وإحداقه بالارض ، وتصويراً للكواكب ومراكزها ، والافلاك ومواقعها ، وفيه أيضاً يعثر على الثنائية الانسانية التى تصرح بأن الانسان مؤلف من : جسم وروح وبأن الروح بعد الموت تغادر الجسم الى عالم آخر تحت الارض ، لتحيا فيه حياة مظلمة بائسة أشبه الاشياء بشبح ضعيف على صورة الشخص المائت ، وهو يشتمل على جميع العواطف والمشاعر الانسانية ، ولكنه غير قادر على العمل بتاتاً ، وأنه مفتقر كل الافتقار الى الضحايا التى يقدمها الاحياء اليه (١) وكما اشتمل الشعر الاغريقى القديم على بعض الافكار الفلسفية ، احتوى كذلك كثيراً من المبادىء الاخلاقية فأدان مثلا : الكبرياء والعنف والجبن والقسوة بغير حق ، كما أعلى من شأن العدالة والامانة والوفاء والصدق وإنجاز الوعد وذكر غير ذلك من الفضائل والرذائل ، ووعد فاعل

(١) أنظر الانشودة الحادية عشرة من « الاودسا » .

الأولى منها برضى الآلهة . وتوعد مرتكب الثانية بسخطهم ومقتهم .

وكما ورد إجلال الفضيلة والأمر بها . واحتقار الرذيلة والنهى عنها في قصائد الشعراء وكتب الأدباء الأولين ، ورد كذلك مثل هذا التصوير وأكثر منه فى المخلفات التى عزيت الى الحكماء السبعة وهم قوم من أعلام مفكرى الاغريق القدماء الذين أحاطهم الشعب باطار من الاساطير والخرافات ونسب اليهم كثيراً من الحكم البالغة والأمثال المهذبة . وقد أيد بعض الباحثين وجودهم وذكر أسماءهم كما أنكرهم البعض الآخر إنكاراً تاما . وتوسط فريق ثالث ، فقرر أن بعض الشخصيات الأخلاقية البارزة قد وجدت فى ذلك العهد وان كان لايلزم من ذلك أن يكونوا سبعة أو تكون اسماؤهم هى التى ذكروها بالذات أو يكون كل مانسب اليهم من منتجات حقاً .

ومهما يكن من الأمر ، فقد بقيت للعالم الحديث من مخلفات هؤلاء الحكماء الحقيقيين أو الاسطوريين مثل عليا فى الإخلاق والفضيلة من شأنها أن تنتج على مر الزمن ما أنتجته فى بلاد الاغريق بعد عصرها من فلسفة عالية ونظر سديد .

غير أنه ينبغى لنا أن نعلن أن هؤلاء القوم جميعا كانوا يعتقدون – فيما يظهر – أن إثابات الاخيار ومعاقبات الأشرار كانت كلها فى هذه الحياة . لانهم فى تلك العصور التى كتبت فيها « الالياذة » و « الاوديسا » و « الاعمال والايام » وحكم الحكماء السبعة كانوا يجهلون ارتباط الحياة الاخرى بالثواب والعقاب .

الفلسفة الهيلينية

نظرة عامة

منشأ كلمة فلسفة ومعناها

نحت العرب كلمة « فلسفة » ـ على طريقتهم فى النحت ـ من كلمتى : « فيلو » ومعناها : محبة أو صداقة ، و « سوفيا » ومعناها : الحكمة . وهاتان الكلمتان كانتا معروفتين منذ أقدم عصور المدنية الاغريقية . أما « فيلوسوفيا » بهذا التركيب فلم تكن معروفة فى العصور الأولى عند الاغريق . فجاءت « الالياذة » و « الاودسا » و « الأعمال والأيام » وغيرها من منتجات : « هومير » و « هيزيود » وأخلافهما من الشعراء القدماء خلوا منها تماما . ولو أنها كانت معروفة فى عصور أولئك الشعراء لكرروها فى قصائدهم كما كرروا غيرها من الكلمات القيمة الدالة على الخير والفضيلة والواجب والتضحية .

ويؤكد الأستاذ « پول چانيه » أن أقدم سفر إغريقى توجد فيه هذه الكلمة هو كتاب « هيرودوت » حيث يحدثنا فيه مؤلفه أن « كريزوس » قال يوماً لـ « سولون » أحد الحكماء السبعة : « إنى سمعت أنك جبت متفلسفاً كثيراً من البلاد قصد التأمل والنظر » (١)

وقد روى مؤرخو الفلسفة أن هذه الكلمة جرت على ألسنة : « فيثاغورس » و « پيريكليس » و « إيزوكرات » و « أوتوديم » السوفسطائى

(١) راجع تاريخ « هيرودوت » كتاب (١) صفحة (٣٠) طبعة فرنسية .

حيث نسبوا إلى « فيثاغورس » أنه قال : « لاحكيم إلا الاله وحده ، وإنما الانسان فيلسوف فحسب » . (١)

وعزوا إلى « پيريكليس » أنه قال : « نحن نفلسف بدون هوادة » .. وإلى « إيزوكرات » أنه أطلق على منهجه كلمة : « فلسفة » .

ورووا أن « أوتوديم » كان يعتقد أنه فيلسوف لا لشيء إلا لأنه جمع كثيراً من مؤلفات الحكماء في مكتبته (٢) إلى غير ذلك مما يبرهنون به على أن هذه الكلمة قد استعملت في اللغة الاغريقية منذ القرن السادس قبل المسيح . ولكنهم يجمعون على أن معناها لم يكن محدداً ولا مضبوطاً ، وإنما كان واسع المدى ، مترامي الأطراف ، إذ كانت كلمة : فلسفة تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقديم المعرفة الانسانية ، بل كل رغبة في الاطلاع . وكان الفلاسفة إلى عهد سقراط على الأصح يدعون بـ « السوفيست » أي الحكماء أو العلماء الطبيعيين أو العقلاء المتبصرين الذين أتقنوا فن القول وفن السير في الحياة بنجاح .

ظل هذا شأن الحكمة والحكماء حتى أعلنت كاهنة « ديلف » أن الوحي هبط إليها بأن « سقراط » هو أحكم من أظلته سماء « إغريقا » وأقلته أرضها . فلما سمع « سقراط » بهذه النبوءة دهش كل الدهش ، لأنه لا يأنس من نفسه أنه أحكم الناس ولبث متحيراً لا يستطيع أن يتهم الكاهنة بالكذب ولا أن يوافق على جدارته بهذه الصفة بدون مبرر

(١) راجع مقدمة كتاب « حياة الفلاسفة » تأليف « ديوچين لارس »

(٢) انظر صفحتي ١ و ٢ من « تاريخ الفلسفة » لـ « پول چانيه » و« سياي ».

معقول ثم أخذ يبحث عن السبب الذى عسى أن يكون الوحى قد استند إليه فى تسميته إياه : «أحكم الحكماء» . وأخيراً لم يجد بينه وبين غيره إلا فرقاً واحداً وهو أنه يعرف مقدار جهله ، وغيره يجهل هذا الجهل فى نفسه فقال : «لعل هذا هو الذى استند إليه الوحى فيما قاله ، ومع ذلك فانا لست « سوفيست » ، وإنما أنا « فيلوسوفوس » أى لست بحكيم ، ولكنى محب للحكمة فحسب » .

ولا شك أن كلمة « فيلسوف » فى ذلك الحين لم تكن قد أخذت معناها الذى هى عليه الآن ، وإنما كانت كلمة متواضعة مرادفة لمحب الحكمة لا أكثر ولا أقل .

من هذه الألماعة التى أشرنا فيها الى أن كلمة فلسفة لم تستعمل إلا فى عهد «فيثاغورس » أو فى عهد « سقراط » تنشأ أمام الباحث مشكلة جديرة بالنظر والعناية ، وهى : هل كل مفكرى الاغريق الذين سبقوا « سقراط » لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة مادام هذا اللفظ كان مجهولا ؟

لا ريب أن الاجابة على هذا السؤال الذى اقتضاه البحث سهلة ميسورة وهى أن التفلسف قد حدث بالفعل من أولئك المفكرين وان لم تكن هذه العبارة معروفة فى تلك العهود . وإجماع الباحثين القدماء والمحدثين متفق على صحة هذه الاجابة دون أن يشذ أحد منهم فى ذلك ، وإنما الخلاف وقع بين الباحثين فى شأن فلاسفة « إيونيا » وحدهم فذهب فريق منهم إلى أن الايونيين » لم ينبذوا التراث الشعرى الأسطورى ، وإنما أقروه وأسسوا عليه نظرياتهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحوير فى عرضياته مثال ذلك أن « تاليس » قد أسس نظريته فى مبدأ الكون على تلك

العقيدة القديمة الواردة فى أناشيد الشعراء الكلدانيين من أن الماء هو الجوهر الأول للكون بتمامه . وقد حام تلاميذه من بعده حول هذه الدائرة فلم ينحرفوا عنها إلا قليلا ، إذ استبدل بعضهم الماء بالهواء ، واستعاض عنه الآخر النار ، وهلم جرا . ويعتبر بعض الباحثين أن هذه المدرسة فى جميع تلك الأطوار لم تتقدم فى طريق حل مشاكل الكون إلا خطوات ضئيلة ، لأن محاولة كشف خفايا الكون بوساطة تطورات الماء إلى بخار ثم إلى سحاب ثم إلى مطر ليست أقوى على الإفصاح عن هذه الخفايا من تاريخ آلهة الأساطير إلا قليلا يتمثل فى فتح باب التفكير أمام الذهن البشرى . ويقرر هذا البعض أن الخطوة الأولى الجديرة بالتقدير فى سير الفلسفة هى التى وجدت حين بدأ العقل يكتشف نفسه ويقيد حركاته بعناصر المنطق ويبرهن على أن بعد المادة جوهراً أسمى منها .

ويرى فريق آخر من العلماء المحدثين أن الفلسفة قد بلغت فى عهد المدرسة الايونية أرقى أوجها ، وأن كل ما اعترضها بعد ذلك العهد إنما هو تدهور وانحطاط ، لأن العلم الحديث برهن على أن كل شىء فى حركات الانسان يرجع إلى المادة التى هى وحدها الموجودة . وإذاً فكل ماذهب إليه الفلاسفة الروحيون والعقليون ضرب من الثرثرة الخرافية فى نظر هؤلاء . ولا ريب أن فى الرأى الأول شيئاً من المغالاة غير يسير لأن للمدرسة الايونية مجهوداً فى تقدم العقلية البشرية لايجرؤ على جحوده أو على الحط من قيمته إلا جائر أو متعصب كما سنوضح ذلك فى موضعه . أما الرأى الثانى فهو باطل من أساسه ، وسنناقشه فى شىء من التفصيل حين نعرض لشبه الماديين القدماء منهم والمحدثين .

الفلسفة قبل سقراط

تمهيد

« نشأت الفلسفة الاغريقية الحرة للمرة الأولى فى مقاطعة « إيونيا » بآسيا الصغرى وهى إذذاك إحدى المستعمرات الاغريقية . ومن هذه المقاطعة الأسيوية لاح ضوء أول قبس من أقباس الفلسفة وظهرت بداءة طلائع التفكير الحر المؤسس على التأمل والنظر . وكأن العقل البشري فى تلك المقاطعة قد بدأ يشعر بشخصيته ويطالب بحقه الذى اغتصبته العاطفة ممثلة طوراً فى الشعر والخيال . وآخر فى الأساطير الدينية التى ليس لها من النظر مستند ولادليل ، وقد كان « تاليس المليتى » هو حامل لواء التفكير الأول أو هو غارس النبتة الأولى فى حديقة هذه الفلسفة التى ستزهر بعد عصره وسيستظل ألوف من خاصة الانسانية بظلالها الوارفة على ممر العصور والأزمان .

وقد ظلت هذه الفلسفة تنتقل بعد ذلك من مقاطعة إلى مقاطعة . ومن مدينة إلى مدينة تبعاً لتقلبات السياسة المختلفة فبعد أن كانت «إيونيا» هى المركز الرئيسى للحياة العقلية عامة فى عهد الاحتلال الاغريقى ، أخذت بعد أن هاجمها الفرس فى سنة ٥٤٨ قبل المسيح تتدهور شيئاً فشيئاً حتى انتهى الأمر بهدم « ميليت » فى سنة ٤٩٤ . وعلى أثر ذلك انتقلت مملكة الفلسفة من مهدها الأول يحفها الأسى والأسف إلى إيتاليا ،

وهناك استقرت فى صقلية وكانت مستعمرة إغريقية كذلك فظلت فيها إلى أن انتقلت إلى « أتينا » فى عصرها الذهبى الذى بلغت فيه الأوج وأضحت حاضرة المعرفة الانسانية فى العالم القديم كله كما سنفصل ذلك حين نعرض للعصر الأثينى .

وسنطوف معك بهذه الفلسفة وبأطوارها المختلفة التى تعاقبت عليها فى « إيونيا » ثم فى إيتاليا ، وبهذه الطوفة ينتهى عصر ماقبل « سقراط » أو القسم الأول من الفلسفة الهيلينية . فاذا فرغنا منه عرضنا لعصر « سقراط » ثم لأفلاطون و « ارسطو » ثم للفلسفة المستهلنة بأقسامها الثلاثة : الأتينى والرومانى والأسكندرى . وإليك هذا التفصيل :

- ١ -

المدرسة الايونية

نظرة عامة

من أهم الأدوار الفلسفية التى مثلت على مسرح الذهن البشرى فى بلاد الاغريق هو الدور الذى قام به الأيونيون ، فمنهم كان «تاليس» أول فيلسوف كما يقرر « أرسطو » . ومنهم كان « أنا كسيماندر » أول من وضع بذرة النشوء والتطور الذى قال به « داروين » بعده بنحو خمسة وعشرين قرناً ، فنسبته الديما جوجية (١) العلمية إليه بغير حق ورفعته بسببه إلى ذروة المجد . و « أنا كسيماندر » هذا هو أول القائلين أيضاً بوجود « المبهم » أو « اللامتناهى » وبالحركة الآتية الى المادة من الخارج . ومنهم كان الفلاسفة الذين حملوا الفلسفة إلى « أتينا » ومنهم غير هؤلاء كثيرون من أصحاب المذاهب فى نشأة الكون وهيولاه وصورته مما سنشير هنا إلى ذكره .

ليس لدينا من المصادر القديمة ما يساعدنا على ترجمة حياة زعماء المدرسة الايونية الثلاثة : « تاليس » و « أنا كسيماندر » و « أنا كسيمين » أو على تحليل مذاهبهم وكشف غوامضها كما ينبغى ، لأن المرجع الوحيد الموثوق به فى ذلك أنما هو أرسطو . ولكنه لسوء الحظ لم يعرض من

---

(١) الديماجوجية هى التهريج

نظرياتهم الفلسفية إلا لواحدة فحسب ، وهى « من أين أتى العالم ؟ » أو : « من ماذا تكون ؟ » .

بسط أرسطو فى كتابه « مابعد الطبيعة » هذا السؤال على ألسنة هؤلاء الفلاسفة الايونيين ثم ذكر أجوبتهم عليه فأبان بهذا ناحية من نواحى فلسفتهم (١) . ولعل أرسطو اعتبر هذه الناحية أهم نواحى تلك الفلسفة لأنها أساسها وعنصرها الاول . وهذه الاجوبة هى : الماء عند «تاليس» و«المبهم» عند « أنا كسيماندر » و الهواء عند « أنا كسيمين » وهى ليست أجوبة كافية بالطبع ، لاقتضابها ولخلوها من التحليل التفصيلى تماما . بل إن الأستاذ « بريهييه » يرى أن هذه الاجوبة ليست أجوبة هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ، وإنما هى أجوبة استنتجها أرسطو من مخلفاتهم استنتاجا وصاغها صياغة تتلاءم مع عصره .

ويرجح هذا الأستاذ أن تكون مشكلة نشأة العالم قد وردت عرضاً فى بحوث هؤلاء الفلاسفة ، وأما الغاية الجوهرية التى قصدوا إليها كانت غاية علمية محضة وهى البحث عن شرح ظواهر الطبيعة المختلفة من : مطر وسحاب وضباب وزلازل وغير ذلك : فقادهم هذا البحث الى مشكلة : «مم نشأ العالم ؟ » قيادة ثانوية لم تكن مرادة لهم (٢) .

ولو صح ماذهب اليه الاستاذ « بريهييه » لكان وضع زعماء هذه المدرسة على رأس سلسلة الفلاسفة خطأ وقع فيه الباحثون والمؤرخون منذ عهد أرسطو الى الآن ، لأنهم كلهم أجمعوا على أن الايونيين

« ١ » أنظر فقرتى ١٢ و ١٣ من الباب الثالث من الكتاب الاول من «ما بعد الطبيعة»
« ٢ » أنظر صفحة ٤٢ من الجزء الاول من كتاب « تاريخ الفلسفة » للأستاذ « بريهييه »

فلاسفة قصدوا إلى حل أسرار الكون وكشف خفايا الطبيعة قصداً أساسياً لالبس فيه ولاغموض .

على أننا مع هذا سنحاول أن نلم هنا عن كل واحد من هؤلاء الفلاسفة بما يمكن الالمام به من ترجمته ومذهبه الفلسفي . واليك هذه الالمامات :

(١) تاليس

١ — حياته

ولد تاليس فى مدينة « ميليت » من مقاطعة إيونيا فى سنة ٦٤٠ قبل المسيح من أسرة نبيلة ماجدة ، بل يقول بعض العلماء : إنها كانت الاسرة المالكة اعتلى بعض أفرادها متعاقبين عرش « ميليت » وارتقى البعض الآخر أهم المناصب الدينية فى الدولة . وان تاليس نفسه كان منذ طليعة حياته من أجلاء الساسة الذين يشار إليهم بالبنان ، وإنه قد لعب دورا هاما فى سياسة « ميليت » وإن إحدى الروايات القديمة تمثله وهو يخطب فى جمع غفير من مواطنيه خطبة حماسية هائلة يحثهم فيها على صد أخطار الغارات الاجنبية ومواجهة عدوان الأعداء بالثبات والاتحاد .

أما علمه فقد كان واسعا شاملا ، اذ نسب إليه المؤرخون أنه ألف عدا كتابه الفلسفى العظيم تقويما كان فيما بعد أول هاد للعلماء الذين ساروا على هذا النسق ونموه بما استطاعوا من الوسائل الناجعة ، وأنه اخترع آلة يعرف بها قياس الارتفاعات التى لا يمكن الوصول إلى

قمتها ، وأن المصريين قاسوا بها الأهرام فى عهده بعد أن جهلوا ارتفاعها فى عصور التدهور ، وأنه تنبأ بكسوف الشمس الذى حدث فى سنة ٥٩٢ أو فى سنة ٦١٠ على ما اختلفت الروايات فى ذلك .

وفيما عدا هذا لايعرف عنه أكثر من أنه ارتحل إلى الشرق وأقام فى مصر زمنا استفاد أثناءه من معارفها التى كانت تفوق معارف الاغريق فى كثير من النواحى ، وإن كان ذلك العصر يعتبر فى مصر من عصور التأخر والانحلال .

وأخيرا توفى « تاليس » فى سنة ٥٤٨ عن اثنتين وتسعين سنة قضاها كلها فى سبيل العلم والاكتشاف .

٢ ـ مذهبه

يرى « تاليس » أن الماء هو الجوهر الاساسى ، بل هو الاصل الوحيد للكون بتمامه ، وأن هذه الاختلافات المشاهدة فى جزئيات الكون ليست إلا نتائج استحالات عرضت للماء فغيرت مظاهره الخارجية أو خاصياته التى كانت ترافقه وهو ماء وأحلت محلها خاصيات أخرى تتلاءم مع المظهر الجديد الذى استحال إليه الماء .

فالتراب مثلا ليس إلا فتات صخر ، والصخر ليس إلا ماء تجمد ثم تحجر والهواء ليس إلا ماء تبخر ، والسحاب ليس إلا بخارا تكاثف والنار ليست إلا حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التى كانت ماء ثم تجمدت . وإذا ، فكل شيء راجع إلى الماء ، ومن الماء وجد . وفوق ذلك لاحى ولا جامد إلا وقد اشتمل على جزء من الماء . فالماء موجود فى النبتة الخضراء وفى الحيوان والانسان وجودا ظاهرا ، وفى

العود اليابس والغبار الجاف وجودا خفيا ، وأن الفراغ كله كان مملوءا بالماء فتجمدت أطراف هذا المحيط الكونى ، فنشأ من تلك الاجسام المتجمدة سور متحجر يحيط بهذا الماء من جميع جهاته ثم استقلت قطعة من هذه المتحجرات بنفسها وأخذت تسبح فوق الماء جيئة وذهابا أشبه شيء (بالفلينة) وهى ما اصطلح الناس على تسميتها بالارض . ولما وجد هذا السور حول الماء كان حاميا له من الرطوبة الشديدة الاولى ، فحدثت بعد تلك الحماية تبخرات فى الماء أصعدت بعضه إلى الجو . وهناك تكاثف فصار سحابا ، ثم طاردته الابخرة الجديدة فتزاحم فى الجو فحدثت من هذا التزاحم تصادمات عنيفة بين قطع السحاب تولدت منها نيران قوية ، وهى مانراه أحيانا وندعوه بالبرق ، وسمع منه ذلك الضجيج الذى يسمى بالرعد ، ثم خرجت هذه الاقباس اللامعة من السحاب بقوة هائلة متجهة نحو السور المحيط من كل ناحية ، فأحدثت فيه ثقوبا نفذت منها الى الخارج . وهناك فى هذا الفراغ الفسيح انتشرت وتضاعفت أضواؤها ثم ظهرت لنا من خلال تلك الثقوب فتوهمنا أنها أجرام سماوية قائم كل واحد منها بذاته ثم دعوناها بالكواكب ، وماهى فى الحقيقة إلا أضواء النار الخارجية المنبعثة الينا من ثقوب السور المحيط .

قد يتساءل المفكرون القدماء منهم والمحدثون عن الاسباب التى حدت « تاليس » الى تقرير هذه النظرية وعن العلل التى يستند اليها فى تعقله هذا .

والاجابة على هذا السؤال هى أن جميع هذه العلل المبررة لذلك الادراك

قد فقدت نهائيا كما أشار الى ذلك « ارسطو » واننا لانستطيع الا أن نفرضها فرضا قد يقترب من الحقيقة . وهو أن نشأة « تاليس » على شاطىء البحر ومشاهدته لتصاعد الابخرة وأفاعيل الضباب ولمعان البرق . وسماعه اصطخاب الرعود وتوالى انهمار الامطار المشتملة على سائل المياه وجامدها . كل ذلك قد أضرم شعلة الذهن الذكى الذى منحته السماء لتاليس وايقظت فيه طبيعة التفكير والبحث عن أسرار كل هذه الظواهر الكونية الغريبة فلم يجد شيئا يمكن أن يكون اصلالها جميعها أقرب من الماء ، لانه لم يشاهد حوله كائنا أعظم منه ، ولانه كان يرى بعينيه أن تلك السحب التى تحدث كل ذلك الضجيج والبرق ليست إلا بخارا رآه هو نفسه يصعد من البحر ثم يتكاثف .

هذا كله من ناحية . ومن ناحية ثانية أنه كان متأثرا كما أسلفنا بالانشودة الدينية الاسيوية التى ترجمنا لك نص قطعة منها حين عرضنا للفلسفة الشرقية .

اما رأيه فى المادة فهو « L'hylozoïsme » ومعناه أن المادة حية مشتملة فى داخلها على روح الحياة . وأن هذه الروح هى منشأ جميع الحركات والاستحالات والتطورات التى نشاهدها على المادة . وعلى الجملة : كل جزء من أجزاء الطبيعة فيه حياة أو فيه الآلهة . وأظهر ما تتضح فيه هذه الحياة من أجزاء المادة هو المغناطيس عندما نشاهده يجذب الحديد .

٣ ـ تاليس فى نظر مؤرخى العرب

تؤكد الكتب العربية أن « تاليس » استوحى نظريته عن نشأة

الكون من الماء ورجوع كل شيء اليه من تعاليم التوراة القائلة : إن الاله قد خلق كل شيء من الماء ، وإن جميع فلسفته مستمدة من نور الوحي الالهي ، ولكن هذا غير صحيح ، إذ لو كان تاليس قد ناله شيء من نور الوحي الموسوي لاهتدى الى أن للكون منشئاً عظيما منزهاً عن الحلول في الاجسام ونسب إليه خلق الماء وغيره من جزئيات الكون كما هو في تعاليم التوراة ، والا فكيف اقتبس منها جوهرية الماء ثم أهمل ماعدا ذلك اهمالا تاما .

غير أن المؤرخين العرب قد كفوا أنفسهم مؤونة هذا الاعتراض فغالوا في التخريف عن « تاليس » وعزوا إليه عبارات تدل على انه كان مؤمناً بالاله إيماناً تقديسياً لايقل عن ايمان الخاصة من المسلمين ليثبتوا بها أنه استضاء بهذا النور السماوي . وهذه غاية اسرائيلية رمى اليها اليهود منذ العصر الاسكندري وحاولوا إثباتها والتدليل عليها بكل ماأوتوا من قوة ودهاء . فلما جاء العرب جازت عليهم هذه الحيلة ، فاندفعوا وراء اليهود في ذلك التيار المغرض الذي لايقود الا الى الافتئات على الحق والتاريخ .

وهاك نموذجاً من تلك المنتحلات المعزوة الى « تاليس » وهو لم يفكر فيها ولم تخطر له ببال .

نقل لنا الشهرستاني عن « تاليس » أنه قال : « ان للعالم مبدعا لاتدرك صفته العقول من جهة جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره وهو الذي لايعرف اسمه فضلا من هويته الا من نحو أفاعيله وابداعه وتكوينه الأشياء ، فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا »

ثم قال : « ان القول الذى لا مرد له هو أنه المبدع ولا شيء مبدع ، فأبدع الذى أبدع ولاصورة له عنده فى الذات ، لأن قبل الابداع أنما هو فقط » الى أن يقول : « ومن كمال ذات الاول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى أن فيها الصور يعنى صور المعلومات فهو فى مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته عن أن يوصف به مبدعه «١»

لاريب فى أن « تاليس » لم يقل كلمة واحدة من هذا الكلام ، لأنه كان فيلسوفا ماديا لم يتعد بحثه دائرة الطبيعة ولم يتناول ألبتة الاله ولم يبحث فى هويته ولا فى خلوده ، وانما كان « ديناميكياً » يرى أن المادة حية حياة ذاتية وأن حركتها منبعثة من داخلها ، وأن جوهرها هو الماء كما أسلفنا وأن كل مااستطاع الفلاسفة المتأخرون أن يسندوه اليه هو الحلول الغامض أو هو البصيص الضئيل الذى لايكاد يجدى شيئاً فى فكرة الالوهية . أما هذا التأليه المسيج بالسمو الذى يعزوه الشهرستانى الى « تاليس » فلم يظهر على صورته هذه الا فى عهد « افلاطون » أو قل : انه مذهب افلاطون مشوهاً بعض التشويه .

ومن الغريب المدهش فى هذا الشأن أن الشهرستانى حين يعزو الى « تاليس » هذه الآراء التى ليست له يصوغها فى أسلوب الواثق من صحة نسبتها اليه ، ولكنه حين ينقل لنا مذهبه الصحيح ينقله فى صيغة المتشكك المرتاب فى صحته فيقول :

« ومن العجيب أنه نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء . قال الماء

«١» أنظر صفحة ١٢٥ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والارض ومابينهما وهو علة كل مركب من العنصر الجسمانى فذكر أن من جمود الماء تكونت الارض ، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الماء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه » (١)

فتأمل كيف أن الباطل كان يسود الحق ، إذ يروى المذهب الصحيح بصيغة التشكيك والاستغراب ، والزائف بصيغة التأكد واليقين ، على أن ماعزاه الشهر ستانى إلى تاليس لم يكن أول زيف نسب إلى هذا الفيلسوف ، وإنما سبق « سيسرون » الرومانى الشهر ستانى إلى هذا التخريف فزعم أن الروح الموجودة فى داخل المادة هى عند تاليس مفكرة عاقلة مع أن أرسطو جزم بأن أول من قال بالعقل المدبر هو « اناجزاجور» لا « تاليس » (٢)

أما القفطى فقد حدثنا أن « تاليس » قد عرف «فيثاغورس» وأخذ عنه . ونحن لا نستطيع أن نثبت هذه الرواية ولاأن نجحدها وإن كان لا يوجد أى نص قديم يؤيدها ، لأن هذين الفيلسوفين كانا متعاصرين وإن كان « تاليس » يكبر « فيثاغورس » بنحو خمسين سنة .

وقد حدثنا أيضاً أن « تاليس » هو أول من قال إن الموجود لاموجد له . واحتج له أصحابه أن الذى حمله على ذلك ماشاهده فى هذا

---

١ انظر صفحة ١٢٦ من الجزء الثالث من كتاب الشهر ستانى
٢ انظر صفحة ٢ من كتاب « تراث الفكرة الغابرة » تاليف « پالورييس »

العالم من الاختلاط ، فتحقق أن الموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة فقال بذلك » . (١)

لسنا ندري علام اعتمد القفطي في إسناده القول بجحود الخالق إلى « تاليس » مع أنه لم يترك كتباً باجماع مؤرخي الفلسفة القدماء والمحدثين ومع أن « ارسطو » — وهو أوثق المصادر التي كتبت عن القدماء — لم يعز اليه أنه صرح بعدم المنشيء ، بل إن كل مارواه عنه هو أنه قال بذلك الحلول الغامض الذي أسلفناه ولكننا — على الرغم من ارتيابنا في رواية القفطي — نستطيع أن نعلن أنها أقرب إلى الحقيقة مما عزاه الشهرستاني إلى « تاليس » من القول بتلك الألوهية السامية ، لأن عدم المنشيء يمكن أن يستنتج من رأى « تاليس » استنتاجاً ، وإنما الذي نمنعه هو التصريح به من جانبه .

ب) أنا كسيماندر

١ - حياته

ولد « أنا كسيماندر » في « ميليت » فيما بين سنتي ٦١٠ و ٦١١ قبل المسيح ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه كان أول مؤلف في « ميليت » كتب كتابا نثريا أبان فيه مذهبه الفلسفي ، وان أكثر هذا الكتاب قد فقد ولم يبق منه إلا قطع متناثرة ، ونتف متفرقة . وقد حدثنا التاريخ أيضاً أنه كان تلميذاً لتاليس وأنه اليه يرجع الفضل الأكبر في حفظ مذهب أستاذه ونقله من السلف إلى الخلف كما

١ انظر صفحة ٧ من كتاب « تاريخ الحكماء » للقفطي طبعة ليبزيج سنة ١٩٠٣

فعل « أفلاطون » فيما بعد بمذهب أستاذه سقراط . وأخيراً توفى فى سنة ٥٤٦ أو فى سنة ٥٤٥

٣ - منشأ العالم عنده

تلقى « أنا كسياندر » الفلسفة عن تاليس ودرس عليه نظرية الماء التى أسلفناها لك ، ولم يكن فيها على وفاق مع أستاذه ، إذ استبدل الماء الذى منه واليه كل شىء عند « تاليس » بكائن آخر سماه بـ : « المبهم » أو اللامتناهى الذى نشأ منه كل موجود فى هذا الكون . وقد شرح هذا «اللامتناهى» فى كتابه« عن الطبيعة » الذى فقد والذى لولا نبذ صغيرة ذكرها لنا عنه أرسطو لظل مافيه من نظريات مجهولا كل الجهل .

غير أن هذه الشذرات الموجزة التى وردت فى كتاب « أرسطو » عن فلسفة « أنا كسياندر » لم تجل لنا غوامض هذه الفلسفة ولم تقفنا على أسرارها ومراميها فهى لم توضح العلل التى دفعت « أنا كسياندر » إلى استبداله الماء التاليسي بذلك الأساس الذى سماه : « Apeiron » « اللامتناهى » بل إن هذا « اللامتناهى » نفسه قد ظل خفى الدلالة إلى عهد « أرسطو » وهو لايزال كذلك إلى اليوم . والسبب فى هذا هو إما أن « أنا كسياندر » قد مات قبل أن يوضحه توضيحاً مقنعاً ، وإما أنه قد وضحه فى كتابه الذى قد فقد قبل أن ينتفع به احد . وأنا أرجح الاحتمال الأول لأن « أنا كسيمين » نفسه — وهو تلميذه المباشر — كان متشككا فى معنى هذا « اللامتناهى » ورجح ان « انا كسياندر » كان يقصد الهواء ، لأنه — فى رأيه — هو وحده الجدير بهذا الوصف . وقد اتخذ « أنا كسيمين » هذا الشرح قاعدة لمذهبه كما سيأتى

أما من جاءوا بعد هذا العهد من الفلاسفة فقد اختلفوا فى تأويل هذا « اللامتناهى » اختلافات شتى فذهب بعضهم إلى أن المراد به هو الفراغ الذى لايتناهى والذى عنه نشأ كل شيء وفيه احتوى كل شيء من الموجودات المحددة كالماء والتراب والنار والهواء . وذهب البعض الآخر إلى أن المقصود هو المادة المبهمة أو « الهيولى » قبل أن تحل بها الصورة التى هى منشأ تحديدها .

وقد وهم بعض المعاصرين فى مصر فحسبوا ان هذا التفسير الأخير هو عين النص الذى كتبه « أنا كسياندر » نفسه ولم يفطنوا إلى انه أحد التأويلات التى أول بها المتأخرون رأى « أنا كسياندر » فعدوا بهذا الوهم على الحقيقة التاريخية من جهة وافتاتوا على «أنا كسياندر» من جهة أخرى ، فقصروا كلامه على معان قد لا يقصدها ، وعزوا إليه ألفاظاً لم ينطق بها . ومن الذى لا ريب فيه أن هؤلاء المؤلفين قد اندفعوا فيما كتبوه وراء أحد الكتاب الغربيين الخاطئين الذين لم يفهموا «أنا كسياندر» ولعله من الانجليز الذين كثيراً ما يستعصى عليهم فهم الفلسفة الاغريقية على وجهها الصحيح فيخلطون فيما ينقلون ويهرفون بما لا يعرفون . وإليك نص ماقاله أولئك المؤلفون افتياتاً على « أنا كسياندر » :

(١) جاء فى مذكرة الشيخ أمين الخولى مانصه : ونرى فى إيضاح « أنا كسياندر » مثلا لهذا الظهور « الميكانيكى » للكون إذ يقول :

إن أصل العالم المادة غير المتناهية وغير المحدودة لافى الكمية ولا فى الكيفية » (١)

---

(١) راجع «كناش» صفحة ١٢٠ سطر ٣ .

(٢) جاء فى كتاب « قصة الفلسفة اليونانية » للشيخ أحمد أمين وزكى أفندى نجيب مايأتى نقلا عن « أنا كسياندر » :

« إنما أصل الكون مادة لاشكل لها ولانهاية ولاحدود » (١)

أحسب أن أولئك الذين عزوا إلى « أنا كسياندر » هذا الكلام لو تنبهوا إلى تلك الشروح المختلفة التى أثيرت حول كلمة : Apeiron أى « اللامتناهى » وهى الكلمة الصحيحة التى نطق بها «أنا كسياندر» وإلى تلك المناقشات التى دارت بين « أنا كسيمين » ومعاصريه حول تأويل هذه الكلمة إلى حد بلغ من الشهرة أقصاها ، بل لو تنبهوا إلى ما كتبه « أرسطو » وتلاميذه فى العصور المتأخرة لما جرؤا على أن يعزوا إلى « أنا كسياندر » ماعزوه .

كان من الطبيعى — وقد اختلف العلماء فى تفسير كلمة «اللامتناهى» هذه الاختلافات الكثيرة التى رأيناها — أن يختلفوا كذلك فى « لانهائيته » وهل تتعلق بالكيفية أو بالكمية . وقد اختار العالمان الفرنسيان : «ريڤو» و«بريهييه» الرأى الثانى ودعماه بقول «أنا كسياندر»: إن هذا « اللامتناهى » يحتوى عدة عوالم توجد وتهلك بين أحضانه خضوعا لتلك الحركة الأبدية التى لاتهرم ولاتشيخ والتى ليست ناشئة من داخل المادة كما كان يرى « تاليس » بل آتية إليها من الخارج أو من لدن « اللامتناهى » والتى من آثارها انفصال الحرارة والبرودة اللتين هما مصدرا كل التفاعلات التى نشاهدها فى الكائنات .

وبناء على هذا يكون رأى « أنا كسياندر » بالنسبة إلى « اللامتناهى »

---

(١) راجع كتاب « قصة الفلسفة اليونانية » صفحة ٢٤ سطرى ٥ و ٦

«ديناميكياً» وبالنسبة إلى المادة المحدودة أو للكائنات الطبيعية «ميكانيكيا» لأن الحركة منبعثة من لدن الأول ومنصبة على الثانية .

وكما أن مذهب «تاليس» قد وجد خالياً من الأسباب التى بررت فى نظره إرجاع كل الكائنات إلى الماء، وأن الباحثين قد فرضوا وجود هذه الأسباب فرضاً كذلك وجد مذهب « أنا كسياندر » خلواً من العلل التى حدت هذا الفيلسوف إلى مخالفة أستاذه واستبدال مائه الجوهرى بـ : « اللامتناهى » . وكذلك وجدوا أنفسهم أمام هذا الخلو من التعليل مضطرين إلى فرض تلك الأسباب كما فعلوا مع «تاليس». ومن الفروض التى عللوا بها مخالفة « أنا كسياندر » لأستاذه ما يأتى :

إن الماء الذى يزعم «تاليس» أنه أصل كل شىء له خواص محدودة معينة لا تتعداه إلى غيره من أجزاء الطبيعة كما أن لكل جزء من هذه الأجزاء خواص لا تتعداها إلى الماء . وهذا يفيد أن الماء جزء كغيره من الأجزاء ، والجزء لا يكون أصلا للكل المركب من أجزاء يخالف بعضها البعض فى خواصه ، وبالتالى فى جوهره . وأكثر من هذا أنه لو كان الماء أصلا لجميع العناصر ، للزم أن يشتمل على جميع خواصها من غير استثناء .

وحيث إن المشاهد غير هذا ، فيجب علينا أن نعتبر الماء جزءاً ، لا أصلا وأن نلجأ إلى « اللامتناهى » الجامع لخواص وصفات كل شىء .

هذا ما استطاع حكماء الاغريق المتأخرون أن يعللوا به فلسفة «أنا كسياندر» — وهو فيما أرى — تعليل ضعيف . وإذا كان هو الذى دفع « أنا كسياندر » حقاً إلى مخالفة مذهب أستاذه فإن هذه تكون

هفوة من هفوات هذا العالم الطبيعي، لأن اختلاف الخواص تابع لتغيرات الظروف الطارئة على العناصر، فالماء بعد تحوله إلى بخار أو إلى سحاب أو إلى صخر يتخذ مظاهر جديدة تتبعها خواص جديدة . وإذا كنا قد عرفنا أن تغير الخواص وليد اختلافات الظروف الطارئة فحسب، فقد وجب أن لانقيم وزنا كبيراً لتعليل « أنا كسيماندر » .

ويرى بعض الباحثين أن مذهب « أنا كسيماندر » يعد خطوة عظيمة في طريق تقدم الفلسفة، بل إن هذا البعض يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن « اللامتناهي » الذي قال به هذا الفيلسوف يعتبر قفزة عظيمة نحو ماوراء الطبيعة كانت في المستقبل نواة للفلسفة العقلية أو الروحية التي تجاوزت حدود المادة ومابعدها .

٣ ـ صورة الكون عنده

لم يحاول «أنا كسيماندر» أن يدرس من العوالم الكثيرة التي يحتويها « اللامتناهي » دراسة مفصلة غير عالمه الذي هو منه . فعنده أن هذا العالم تحيط به ثلاثة أسوار مجوفة شبيهة بالأنابيب، وهي مكونة من الأبخرة الهوائية . وفي داخل هذه الأنابيب نيران تضطرم اضطراما شديداً أثناء دورانها الذي لاينقطع .

وفي وسط هذه الدائرة الخارجية التي يكونها التفاف الأنبوبة الأولى توجد الأنبوبة الثانية . وفي هذه الأنبوبة الاولى ثقب واحد يتغير مكانه بالنسبة إلينا تبعاً لدوران الأنبوبة التي لاتستقر لحظة . ومن هذا الثقب يظهر لنا منظر النار المحتدمة في جوف الأنبوبة وحرارتها فنسمى هذا المنظر بالشمس .

وتلى الأنبوبة الأولى أنبوبة ثانية لاتختلف عن الأولى إلا بصغر حجمها لأنها مثلها من بخار متجمد ، وهى تشتمل مثلها على نار ملتهبة فى جوفها كما قدمنا . وفيها مثلها ثقب واحد يظهر لنا من خلاله لمعان النار فنسميه القمر .

وبعد هاتين الانبوبتين توجد أنبوبة ثالثة لاتمتاز عن سابقتيها بعد ميزة الصغر إلا بأنها تشتمل على ثقوب لاتكاد تحصر . ومن خلال هذه الثقوب نرى مناظر النيران فندعوها بالكواكب وفى داخل دائرة هذه الأنبوبة الثالثة توجد الأرض وماحولها من فراغ .

٤ ـ مستحدثاته

تنقسم مستحدثات « أنا كسيماندر » إلى قسمين : طبيعى وفلسفى . فأما الطبيعى فمنه أنه كان أول من رسم خريطة جغرافية ، وأول من اكتشف انحناء سطح الأرض ، وأول من قال بأن الأرض لاترتكز على الماء ولاعلى شىء آخر يابس أو رطب ، وإنما هى سابحة فى الفضاء ، وأول من قال بأنها أسطوانية الشكل ، وخالف « تاليس » فى أنها مبسوطة ، وهو أول من رأى من فلاسفة الاغريق أن الماء — وإن كان ليس أصل الموجودات — هو غذاء الكائنات الحية منها ومصدر حياتها . وقد رأى بعض الباحثين الأوروبيين أن هذه الفكرة كانت عقبة فى سبيل مجهود العقل البشرى نحو التقدم لأنها تحمل فى جوانبها آثار العقائد الدينية البابلية القائلة بأن الماء « روح الحياة » . على أنى لاأدرى كيف يعتبر هذا البعض من الباحثين تلك الفكرة عقبة فى طريق العقل الفلسفى

مادام البحث الصحيح يثبت أنها على جانب عظيم من الحقيقة . فهل كل عيبها فى نظرهم أنها وليدة أنشودة دينية شرقية ؟ .

ومن هذه التجديدات التى استحدثها « أنا كسياندر » رأيه فى كيفية نشوء الكائنات الحية ، إذ يصرح بأن وجود الكائنات الحية ، منسوب إلى تأثير الشمس فى الارض وتميز العناصر المتجانسة بالحركة الدائمة ، وأن الأرض كانت فى البدء طينية ورطبة أكثر مما هى الآن ، فلما وقع فعل الشمس ، فارت العناصر الرطبة التى فى جوفها ، وخرجت منها على شكل فقاقيع فتولدت الحيوانات الأولى ، غير أنها كانت كثيفة ذات صور قبيحة غير منتظمة وكانت مغطاة بقشرة سميكة تمنعها عن التحرك والتناسل وحفظ الذات ، فكان لابد من نشوء مخلوقات جديدة أو ازدياد فعل الشمس فى الأرض ، لتوليد حيوانات منتظمة يمكنها أن تحفظ نفسها وتزيد نوعها . أما الانسان فظهر بعد الحيوانات كلها ولم يخل من التقلبات التى طرأت عليها ، فخلق أول الأمر شنيع الصورة ، ناقص التركيب ، وأخذ يتقلب إلى أن حصل على صورته الحاضرة .

ولاريب أننا نلمح عناصر مذهب القرديين المحدثين الذى يعزى الى «داروين » الانجليزى و « لامارك » الفرنسى واضحة جلية فى هذه السطور القليلة المتقدمة المعزوة إلى « أنا كسياندر » وإذاً ، فأصل هذا المذهب إغريقى أو « ميليتى » أسيوى لا انجليزى ولا فرنسى كما تزعم جمهرة المتعلمين الآن .

هذا ، وسنؤجل مناقشة ذلك المذهب إلى أن نعرض لمذاهب الماديين فى القرن التاسع عشر فنتناولها بما يدحضها جميعاً ومن بينها مذهب القرديين

هـذه هي مستحدثات « أنا كسيماندر » في القسم الطبيعي ، أما ماستحدثه في القسم الفلسفي فهو لا يقل أهمية وخطورة عن مستحدثاته الطبيعية ، بل هو جدير بالاجلال والخلود . فمن هـذه المبتكرات نظرية العدالة والنظام التي ابتدعها فكانت بمثابة نور انتشر على الفلسفة وظل يسطع في أرجائها حتى هذا العصر الحديث ، إذ قرر هذا الفيلسوف أن كل كائن مشتمل على عناصر هذا النظام ، فاذا تمشى مع طبيعة العدالة الكونية ظل حياً ، وإذا انحرف عن هذه العدالة كانت عناصر النظام نفسها سبب تفكيكه كما كانت منشأ تكوينه . ويعتبر هذا التفكيك عقاباً من العدالة الكونيه تصبه على الأجزاء الحائدة عن النظام بوساطة الاجزاء الخاضعة له ، ولكن هذه الاجزاء التي خرجت في هـذا الكائن على نظام العدالة سرعان ماتنتقل إلى كائن آخر فتقوم فيه بواجبها من الخضوع للعدالة . وإذ ذاك تجتمع في هذا الكائن الجديد مع بعض العناصر التي كانت في الكائن السابق خاضعة للنظام ، فتظل معها حتى تصبح تلك العناصر القديمة ثائرة عليه فتستحق بدورها عقاب العدالة الكونية الذي لا يلبث أن ينصب عليها بوساطة غريمتها الأولى

وهكذا دواليك تتبادل العناصر في الكائنات التفرق والاجتماع والتمرد والعقاب . واليك ماقاله « أنا كسيماندر » في هذا الشأن : « إنما بما نشأت منه الاشياء تنهدم الكائنات خضوعاً للضرورة ، لأن هذه الكائنات يتبادل بعضها مع البعض عقاب الحيدة عن العدالة حسب نظام الزمن (١) »

---

(١) انظر صفحة ٤٧ من الجزء الاول من كتاب الاستاذ « بريهيه »

وبهذا قد أدخل « أنا كسياندر » على الفلسفة المادية الايونية عنصر الخلود العادل أو العدالة الخالدة فبعد أن كان البحث الفلسفي عند «تاليس» لايتناول إلا المادة وأصلها ومايعترى جزئياتها من تغيرات واستحالات ، أصبح يمتد إلى ماهو أبعد من ذلك بمدى بعيد ، ولم لا ؟ ألم تكن نظرية العدالة الكونية « الأنا كسياندرية » نواة قوية لنظرية العقل العام الذى يتولى تنظيم كل شيء ، تلك النظرية التى كان لها فيما بعد شأن عظيم ؟ ألم تكن نظرية « أناكسياندر » هذه هى جرثومة نظرية المنظم الأعلى أو الخالق الأوحد أو المهندس الأعظم كما ظهر عند « أناجزاجور » ثم سقراط ثم « أفلاطون » ؟

حقاً لقد كان مذهب « أنا كسياندر » انقلاباً هائلا أو خطوة مترامية الأطراف فى تقدم الفلسفة وسيرها نحو مابعد المادة .

(ج) أنا كسيمين

١ — حياته ومذهبه

عاش « أنا كسيمين » فى القرن السادس ، ويختلف المؤرخون فى سنتى مولده ووفاته اختلافات شتى يصل بعضها إلى الاستحالة الزمنية . وأقرب هذه الاحتمالات إلى الصواب هو أنه ولد فى سنة ٥٨٥ وتوفى فى سنة ٥٢٨ قبل المسيح ، وأنه كان تلميذاً وصديقاً لـ «أنا كسياندر» وهو ميليتى كسابقيه وقد سلك خطتيهما فى البحث عن جوهر الكائنات الذى نشأ منه ، وإن كان قد خالفهما فى نتيجة البحث حيث انتهى به تأمله

إلى أن أصل العالم هو الهواء ، لأنه هو وحده الجـدير بأن تفسر به كلمـة « أنا كسيماندر» : « المبهم أو اللامتناهى » إذ الهواء لايتناهى ، وهو يشغل فراغا لايتناهى . وكذلك هو وحده الجدير بالاستحالات المتعددة التى عزاها « تاليس » إلى الماء . وفوق ذلك ففى الهواء ميزة ليست فى غـيره وهى الحركة الأبدية الداخليـة التى لا تنقطع . والهواء هو عنصر الحياة فى كل شيء . وهـل يوجد فرق بين الحى والميت إلا الهواء المنتشر فى أجزاء جسم الأول ، والمعدوم من جسم الثانى ؟ وهل توجد نقطة من الفراغ فى الـكون كله ليست مشغولة بالهواء أو بأحد الاجسام المستحيلة عن الهواء ؟ .

وعنده أن الـكائنات لاتنتج من شيء أجنبي عنها بوساطة حركـة آتية من قبل هذا الأجنبي كما هى الحال عند « أنا كسيماندر » وبالتالى أن الحركة عنده لا تنتج ، بل هى تفصـل المتنافرات فحسب ، وإنمـا الـكائنات جميعهـا تنتج من استحالات الهواء وتغيراته ، لأن الهواء إذا سخن صار نارا ، وإذا برد صار على التتابع سحابا ثم مطراً ثم ثلجاً ثم صخرا .

ومن أدلة « أناكسيمين » على ان عنصر العناصر هو الهواء أن الأسوار الـكونية أو الانابيب المجوفة هى عند « أنا كسيماندر » مكونة من هواء ، وأن الأرض سابحة عنده فى الفضاء . ومعنى هذا أنها فوق الهواء ، لأن الفضـاء مشغول كله بالهواء . فاذا أضفنا هذا إلى استبعاد تأويل كلمة « أنا كسيماندر » الغامضة : « اللامتناهى » بشيء آخر غير الهواء لتوفر شروط « اللانهائية » فيه ، فقد وجب علينا أن نعلن أن

الهواء هو الذى منه وإليه كل موجود فى الكون .

على أن تعليل « أناكسيمين » هذا فى رأينا ضعيف ، لأن قول « أناكسياندر » بهوائية الأنابيب المحيطة لا يبرهن على أن الهواء هو أصل كل شيء ، وإنما هو يدل على أن بعض الكون هواء ، وهذا لاينكره « أناكسياندر » ولايؤيد « أناكسيمين » فى شيء . أما قصره « اللامتناهى » « الأناكسياندرى » على الهواء فهو تحكم بدليل أن غيره قد أوله بما يخالف تأويله كما أسلفنا .

أما رأيه فى شكل العالم فهو كرأى « أناكسياندر » لايختلف عنه إلا فى أن الأرض عند « أناكسياندر » أسطوانية منحنية لا ترتكز على شيء . وعند « أناكسيمين » مستطيلة مبسوطة .

٢ - أناكسيمين فى نظر الشهرستانى

عرض الشهرستانى لـ « أناكسيمين » فنقل لنا عنه نصوصاً لم يكتبها ولم يفكر فيها كما فعل بازاء « تاليس » إذ عزا إليه تأليها ساميا منزهاً عن شوائب النقص كذلك التأليه الذى سنشاهده عند الافلاطونية الحديثة بعد عصر « أناكسيمين » بأكثر من ثمانية قرون . والذى لم يوجد فى البيئات الفلسفية إلا بعد نضوجها العقلى ، وسموها الروحى ووصولها إلى قمة النقاء والجلال . وهاك نموذجاً من هذه النصوص المصنوعة :

قال : إن البارى تعالى أزلى لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الأشياء ولا بدوله ، هو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، وأنه لاهوية

تشبيه ، وكل هوية فمبدعة منه ، هو الواحد ليس واحد الاعداد ، لأن كل واحد الاعداد يتكثر ، وهو لا يتكثر ، وكل مبدع ظهرت صورته فى حد الابداع ، فقد كانت صورته فى علمه الأول ، والصور عنده بلا نهاية .

قال : ولا يجوز فى الرأى إلا أحد قولين : إما أن نقول : أبدع مافى علمه ، وإما أن نقول : إنما أبدع أشياء لايعلمها ، وهذا من القول المستبشع . وإن قلنا أبدع مافى علمه ، فالصورة أزلية بأزليته ، وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ، ولا يتغير بتغيرها . قال : أبدع بوحدانيته صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنها بيدعة البارى تعالى فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر مافيها من طبقات الانوار وأصناف الآثار » . (١)

لاريب ان من الأوليات التى لاتقبل الجدل فى تاريخ الفلسفة أن فكرة الصور والنماذج التى يعزوها الشهرستانى إلى « أناكسيمين » لم تبدأ إلا عند « افلاطون » أو عند فيثاغوريى العهد الثانى الذين سبقوا افلاطون بقليل على أصح الروايات الواردة فى ذلك. أما وجود هذه الفكرة فى عصر « أناكسيمين » فهو شىء لم يجرؤ أحد من مؤرخى الفلسفة الادقاء على ادعائه أو على القول باحتماله .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا المقام أن الشهرستانى قد سلك بازاء « أناكسيمين » نفس مسلكه بازاء « تاليس » فبعد أن نقل لنا عنه

---

(١) انظر صفحة ١٢٣ من الجزء الثانى من « الملل والنحل » لشهرستانى.

النص المصنوع عاد فاقترب من الحقيقة بعض الشيء حيث استبدل الزائف المحض بزائف ممتزج ببعض الحق فقال :

ونقل عنه أيضاً أن أول الأوائل من المبدعات هو الهواء ، ومنه تكون جميع مافى العالم من الاجرام العلوية والسفلية قال : ما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحانى لايدثر ولايدخل عليه الفساد ولايقبل الدنس والخبث ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسمانى يدثر ويدخله الفساد أو يقبل الدنس والخبث ، فما هو فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه ، وذلك عالم الروحانيات ، ومادون الهواء من العالم فهو من كدره ، وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ والأوضار ، يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علوا ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه فيصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور . ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسمانى كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحانى ، وهو على مذهب « تاليس » إذ أثبت العنصر والماء فى مقابلته . وهو قد أثبت العنصر والهواء فى مقابلته ، ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس ، وبعبارات القوم التبس » : (١)

من هذا النص يتضح لك أن مزيفه قد قصد شيئين جليين : أولهما إخفاء المذهب الحقيقى لهذا الفيلسوف تحت ستار تأليه تقديسى سام .

(١) انظر صفحتي ١٣٠ و ١٣١ من كتاب الشهرستانى المذكور .

والثانى ادعاء أن منشأ هذا السمو هو التوراة على نحو مالاحظنا عند « تاليس » مع ان من يتأمل فى التوراة نفسها ويبحث بين سطورها بمنظار مكبر لايعثر فيها على مثل هذا النوع من التأليه. فكيف أفاضت على « تاليس » ماليس فيها ، وفاقد الشىء لايعطيه ؟ ! اللهم إلا أن يدعى الشهرستانى أو صانع النص أن هذا السمو الفلسفى كان موجودا فى التوراة قبل أن تحرف ويحذف منها ماحذف .

بهؤلاء الفلاسفة الثلاثة انتهى سطوع المدرسة الايونية انتهاء مؤقتاً لم تعد إلى الظهور من بعده فى عالم الفلسفة إلا فى العصر الاتينى على أيدى « ديوجين الاپولونى » و « هيپون » .

٣

المدرسة الفيثاغورية

نظرة عامة

كما شاءت الأقدار أن يكون بزوغ شمس الفلسفة الاغريقية من أفق « إيونيا » شاءت كذلك أن يكون هذا الأفق عينه هو مطلع شمس المدرستين الشهيرتين : « الفيثاغورية » و « الايليائيـة » اللتين لم تلبثا أن أزهرتا فى بلاد الاغريق وفى المستعمرات الاغريقية فى إيتاليا إزهاراً كان له فى الحياة العقليـة فى تلك البلاد أعمق الأثر . شاءت الأقدار هذا ، فاختارت أن يولد « فيثاغورس » فى « ساموس » و « إكزينوفان » — رأس المدرسـة الايليائية — فى « كولوفون » وكلتاهما فى « إيونيا » التى أنجبت من قبل « تاليس » و « انا كسياندر » و « انا كسيمين » الذين أسلفنا الحديث عنهم فى الفصل الماضي .

لم تكن المدرسة « الفيثاغورية » تجديداً فلسفياً فحسب ، وإنما كانت قبـل ذلك خطوة واسعة فى طريق التجديد الدينى ، والتنسـك الروحى والأخلاق العالية والتقدم بالانسانية نحو الكمال . فدراستها إذاً ، هى دراسـة لـكل هذه النواحى المختلفة من تاريخ العقليـة البشرية ، غير أن هذه الدراسة شاقة متعبة لأن حياة مؤسس هذه المدرسة قد وصلت إلينا محوطة بسياج من الخرافات والأساطير ، بل هى لم تصل الينا إلا عن طريق تلك الأساطير نفسها .

أما تاريخ المدرسـة الفيثاغورية ، فهو ينقسم إلى عصرين مختلفين .

العصر الأول يبتدىء بتأسيس هذه المدرسة فى مدينة « كروتون » سنة ٥٣٠ وينتهى قبيل موت افلاطون فى سنة ٣٥٠ قبل المسيح .

وأما العصر الثانى فيبتدىء فى القرن الأول بعد المسيح ولا يعرف التاريخ بالضبط متى ينتهى . ولما كانت المستندات العلمية المعتمدة عن العصر الأول قد فقدت فقدانا تاما فلم يبق أمام الباحث إلا أن يعتمد فى إثبات هذا العصر على مصادر العصر الثانى ، ولكن هل فى مصادر العصر الثانى ما يكفى للوقوف على كل ما فى العصر الأول ، أو لتحقيق ما نسب إلى أعلامه من مذاهب ونظريات ؟ . كلا ، فقد تواترت عن ذلك العصر القديم نظريات بلغت من التنافر والتناقض حداً يجعل نسبتها إلى « فيثاغورس » أو إلى أى حكيم آخر وحده مستحيلة ، فاكتفى العلماء منها بمعرفتها هى دون اكتشاف واضعيها . ولا ريب أن غيبة التثبت من واضعى هذه النظريات الفيثاغورية تجعلنا ننظر إلى جميع هذه المصادر بعين الحذر المتيقظ ، بل الشاك المرتاب .

(١) حياة فيثاغورس

ولد « فيثاغورس » فى « ساموس » من أبوين إغريقيين حوالى سنة ٥٨٨ قبل المسيح . ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه هاجر من مسقط رأسه إلى « كروتون » أو إلى « ميتاپونت » فى سنة ٥٣٢ وأن هناك رواية متداولة تتحدث عن أسفاره إلى مصر وسوريا وبابل ، ولم يستطع الباحثون المحدثون أن يجزموا بصحة هذه الرواية أو ببطلانها .

ولما كان « هيراكليت » و « إكزينوفان » قد تحدثا عن علمه ومذهبه كثيراً ، فقد استنتج العلماء أنه ألقى دروساً فى الفلسفة فى « ساموس » قبل أن يهجرها إلى صقلية .

على أثر استقراره فى « كروتون » فى سنة ٥٣٢ أنشأ مدرسته أو جمعيته القاسية الشروط والأساليب والتى لم يكن التلميذ يستطيع الانتساب إليها إلا بعد امتحان مفعم بالمصاعب والأشواك التقليدية يستمر خمسة أعوام كاملة . .

أما منتجاته فهى شفهية كلها ، لأن أرسطو يؤكد لنا أنه لم يكتب شيئاً .

هذه هى الحقائق التاريخية التى يستطيع الباحث أن يعتمد عليها فيما يتعلق بهذا الحكيم . وهناك أساطير كثيرة خلقها خيال الشعب حول حياته وأخلاقه وسلوكه مع تلاميذه ثم ظلت تكبر وتتجسم حتى خرجت على حد المعقول ، فنسب بعضها إلى فيثاغورس أن علمه كان يخترق الحجب والأستار وأنه كان يحيط بما فى صدور البشر . وزعم البعض الآخر أنه كان نبياً ، وأنه كان يوجد فى أمكنة متعددة فى وقت واحد وأنه فى آخر حياته اختفى بطريقة غامضة . وأشهر الكتاب الذين نقلوا إلينا تلك الخرافات هم : « فرفريوس » و « چانبليك » و « هيراكليدالبونى » تلميذ افلاطون الذى حدثنا فى روايته عن التناسخات المتعددة التى ظهر فيها « فيثاغورس »

(ب) الناحية الدينية

١ ـ تأثر الفيثاغورية بالاورفية

هناك فى وسط هذه الأساطير الكثيرة التى أشرنا اليها فى الفصل السابق طائفة من الحقائق التى لاشك فى صحتها ، لاجماع جمهرة مؤرخى الفلسفة على ثبوتها . فمن تلك الحقائق أن « فيثاغورس » أنشأ فى سنة ٥٣٠ قبل المسيح مدرسة دينيـة كانت مهمتها فى أول الامر تنحصر فى التبشير بالفضيلة والتقوى والحديث عن الحياة الآخرة وتوثيق الصلة بين تعاليمها وبين مصير الانسان بعد الموت . ولم يكن هذا النمط من المدارس الدينية غريباً فى بلاد الاغريق فى ذلك الحين ، وإنما كان بفضل المذهب الأورفى « L'orphisme » مألوفا وذائعاً فيها ذيوعا جعل أغلب تعاليم المدرسة الفيثاغورية الاولى تقليداً أكثر منها ابتداعا .

وذلك أنه قد نشأت فى القرن السادس قبل المسيح عدة مذاهب حاولت أن تفسر مظاهر الطبيعـة تفسيرات أسطورية تشتمل على كثير من الأسرار والعجائب ، وكانت هذه المذاهب فى جدل عنيف وخصام دائم مع المدرسة الايونية التى حاولت أن تسند هذه الظواهر إلى علل علمية بقدر المستطاع كما أسلفنا .

ولقد كانت تلك المذاهب الغامضة ذائعة فى « دلف » و « إيلوزيس » بل فى أتينا نفسـها . وكانت أولى غاياتها الاتصال المباشر بالآلهة عن طريق التنسك والسحر وكان لـكل مذهب منها رأى خاص فى الطبيعة يصور جهة ارتباطها بالاساطير الدينيـة تصويراً يختلف مع آراء المذاهب

الاخرى . وتفصيل كل هذه الآراء يوجد في كتاب « اوديم » تلميذ أرسطو بهيئة تطلعنا على سذاجة خيال ذلك العصر وبداوته .

وقد عرف « هيراكليت » هذه الآراء ونقدها نقداً مراً ، أبان فيه أنها لا تمت إلى العلم الصحيح بصلة .

ومن أشهر هذه المذاهب الخرافية مذهب « الأورفية » الذى يحدثنا أن مؤسسه « أورفيه » الشاعر الموسيقى قد نزل حياً إلى مملكة الموتى ، ليعيد خطيبته التى كانت قد ماتت ، وكاد يظفر بأمنيته لولا أن هفا هفوة كان قد نهى عن الوقوع فيها . ولما أخفق فى غايته احتل الحزن قلبه وانقلب متشائماً ، فلم يكن من تابعات الاله « ديونوزوس » إلا أن مزقته إربا جزاء له على تشاؤمه .

وإلى هذا المذهب تنسب أسطورة تسلسل الانسان من الآلهة .

وتتلخص هذه الاسطورة فى أن « التيتان » — وكانوا آلهة متمردين على « زوس » — قد حرضتهم « هيرا » على قتل « ديونوزوس » ابن « زوس » فقتلوه ومزقوه وابتلعوا جسمه إلا القلب فقد احتفظ به « زوس » وأكله . وبسبب ذلك عاد « ديونوزوس » إلى الحياة من جديد بوساطة أبيه ثم تفرغ « زوس » بعد ذلك إلى « التيتان » فصب عليهم صاعقة أحرقتهم وصيرتهم رماداً ، ومن هذا الرماد نفسه نشأ النوع الانسانى فكان مكوناً من عنصرى الخير والشر . فأما الخير فبسبب ما أكلوه من جسم « ديونوزوس » . وأما الشر فهو عنصر « التيتان » الاصلى ، وهذا هو سر استعداد الطبيعة البشرية للفضيلة والرذيلة .

ومما كان يمتاز به معتنقو مذهب « الاورفية » أنهم كانوا يلبسون

الملابس البيضاء ، وكانوا متنسكين معروفين بالزهادة والطهر . وكانوا يعتقدون أن الحياة الدنيا ليست إلا امتحانا ، وأن النفس مدفونة فى الجسم كما يدفن الجسم فى القبر ، وأنها على أثر الموت تبعث من هذا الدفن لتستمتع بحياة أبدية ماجدة .

ومن طقوس هذه الجماعة أيضاً ، أنهم كانوا يضعون فى قبور موتاهم لوحات من الذهب قد رسم عليها الطريق الذى يجب أن تسلكه الروح وكتبت عليها العبارات التى ينبغى أن تتلوها ، إلى غير ذلك مما يشبه طقوس المصريين .

هذا هو إيجاز نشأة المذهب « الأورفى » وتعاليمه . ونحن إذا نظرنا إلى الناحية الدينية فى الفيثاغورية وجدناها تشبه هذا المذهب شبها عظيما . فمن ذلك مثلا مبدأ التطهير من الآثام والوعد بالنعيم والسعادة والايعاد بالعذاب والشقاء فى الحياة الأخرى ، وتحريم ذبح الديك الأبيض ، والتكلم فى الظلام ، وأكل الفول ، والتختم بخاتم عليه صورة إله من الآلهة وما شاكل ذلك .

ويرى الأستاذ « بريهييه » أن هذه التعاليم كلها لم تزد على أنها طقوس دينية أولية ساذجة ، وأن أولئك الذين زعموا فيما بعد أنها رموز أخلاقية عالية قد حملوها مالا تطيق ، بل ما لم يخطر لأصحابها الأولين على بال (١)

ولا ريب أن تعليق هذا الأستاذ ينبئنا بأن الفيثاغورية الحديثة قد تجشمت فى تأويل هذه الطقوس مشقة عظيمة حتى حولتها إلى رموز

انظر صفحة ٥١ من كتاب الاستاذ « بريهييه »

عالية . وقد تأثر مؤرخو العرب بهذه التأويلات فزعموا أن « فيثاغورس » كان يقصد بتحريم الجلوس فى الظلام تحريم البقاء فى ظلمة الجهل . وكان يريد بحظر التختم بخاتم عليه صورة إله حظر إفشاء أسرار الدين أمام العامة وغير ذلك من التأويلات المتكلفة .

٢ — التناسخ

حدثنا « إكزينوفان » فى الفقرة السابعة من شذراته حديثا واضحا عن قول الفيثاغوريين بالتناسخ . وقد أبى العلماء المحدثون أن يعتبروا هذا التناسخ الفيثاغورى من ثمرات الفكر الفلسفى ، وإنما هم يعتبرونه عقيدة دينية قديمة يرجع الأستاذان « چانيه » « وچيرار » منشأها إلى الأسطورة الأورفية التى أسلفنا لك أنها حدثتنا عن عودة « ديونوزوس » إلى الحياة بعد موته . ويكتفى الأستاذان : « بريهييه » و « ليڤى — برول » بأن يقولا عنها : إنها إحدى بقايا عقائد الأولين الذين كانوا يعتبرون الولادة تجسدا جديدا . ونحن نستطيع أن نضيف إلى هذه الآراء المتقدمة رأيا آخر وهو أن تأثر فيثاغورس بالهنود والمصريين فى فكرة التناسخ امر لا يستطيع احد جحوده فى سهولة .

ومهما يكن من شيء فان عقيدة التناسخ هذه كان لها أثر بعيد الغور على الأخلاق الاغريقية كما كان لها من قبل مثل هذا الأثر على الأخلاق الهندية وسنلتقى بصورة من هذا الاثر عند حديثنا عن الاخلاق الفيثاغورية .

نشأت من ذيوع فكرة التناسخ بين تلاميذ هذه المدرسة مشكلة اجتماعية هامة ، وهى ان جميع الحيوانات التى تدب على الأرض أهل لحلول النفس البشرية فيها . وإذا ثبت ذلك فمن المحتمل

أن يكون كل حيوان ظرفا لنفس بشرية . وإذا ، فذبح الحيوانات أو قتلها جريمة كبرى لاتقل عن قتل الانسان ، لأن العبرة بالنفس القاطنة في هذا الكائن لابجسمه الخارجي . ومنذ ذلك العهد أصبح أكل اللحوم محظورا على كل فيثاغورى مخلص لمذهبه .

(ج) الفلسفة النظرية

١ — الطبيعة

يلوح للباحث أن فلسفة العهد الأول من المدرسة الفيثاغورية فى الطبيعة مؤسسة على التقليد المحض للمدرسة الايونية ، إذ يحدثنا « أرسطو » أن «فيثاغورس» نفسه قال «بأن العالم سابح فى وسط هواء لايتناهى» (١) وهذا هو عين مذهب « أناكسيمين » ثالث فلاسفة المدرسة الايونيـة كما أسلفنا . وفوق ذلك ففى النصوص الفيثاغورية تصريح جلى بتعـدد العوالم (٢) . وهذا هو رأى « أناكسيماندر » الايونى كذلك ، بل إن بعض الباحثين المدققين يؤكدون أن نظرية العـدد « الفيثاغورية » ليست إلا تحويراً بسيطاً لنظرية «المبهم» أو «اللامتناهى » الاناكسيماندرية لأن أصل العالم عندهم هو العدد ، والعدد مؤلف من المحدود و اللامحدود أو « المتناهى » و « اللامتناهى » وهذا كاف لعقد الصلة بين النظريتين بكيفية تجعل الثانية منهما محاكاة للأولى ، وهذا — فيما أرى — صحيح إذا قصد به أن مبدأ النظرية الفيثاغورية مؤسس على النظرية الايونية .

« ١ » أنظر صفحة ٥٢ من كتاب الاستاذ « بريهييه »

« ٢ » انظر نفس الصفحة من الكتاب المذكور

أما أن يقال : إنها هى عينها محورة وأن ينكر مجهود هذه المدرسة فيها ، فهو قول مبالغ فيه . ومهما يكن من الأمر ، فنحن نحسب أنه لايجرؤ أحد بعد ذلك على إنكار تأثر « فيثاغورس » بالمدرسة « الايونية » خصوصاً إذا كان « هيرودوت » يحدثنا أن درايته بالمدرسة « الايونية » كانت تمتد إلى الاحاطة بأسرار حياة رجالها الداخلية ، إذ يروى لنا عن « زامولكسيس » عبد فيثاغورس أن سيده نبأه بالمنهج الذى كان الايونيون ينهجونه فى حياتهم اليومية . (١)

أما فلاسفة العهد الثانى فقد تحرروا من ذلك التقليد الذى هوى فيه أسلافهم تحررا تاما ، بل قد هاجموا الايونيين فى آرائهم الطبيعية مهاجمة عنيفة فقرروا أنه لايمكن أن يكون أحد العناصر أصلا لبقيتها كما قرر فلاسفة « ميليت » لأن استحالة العنصر إلى آخر محالة ، إذ جميع العناصر ثابتة كما أن خواص كل واحد منها ثابتة لاتتعداه إلى غيره ، فعنصر التراب مثلا إذا امتزج بالماء لا يفقده شخصيته إلا فى العين القاصرة ، وإنما يظل محتفظاً بترابيته فى حقيقة الأمر حتى ينجلى عنه الماء فيظهر واضحاً كما كان . ولايعد طغيان أحد العنصرين على الآخر إلا طغيانا على الانسان نفسه ، لحيلولته بينه وبين الانتفاع بخواص هذا العنصر المطغى عليه . وقد كان هذا الرأى بمثابة هجوم عنيف على المدرسة الايونية . ومما هاجموها فيه أيضا هو شكل العالم ، إذ قرروا أن النار هى المركز الوسطى للعالم . وحول هذه النار المضطرمة توجد كرة سريعة الدوران تدعى بالكرة المعارضة للأرض .

«١» انظر صفحة ٥٢ من الكتاب المذكور

وبعد هذه الكرة توجد الأرض التى لم تلبث أن صارت هى الأخرى بالتفاعل كرة . وبعد الأرض توجد الشمس ، وبعد الشمس توجد خمس كرات أخرى ثم بعد ذلك توجد النجوم ، وهى ثابتة لا تتحرك ألبتة . .

ومما تبحر فيه الفيثاغوريون فى العصر الثانى : الفلك ، إذ ظهرت لهم فيه بحوث عميقة وآراء هامة . منها هذا المكان الجديد الذى حددوه للأرض والشمس والكواكب الخمسة الأخرى . ومنها دوران الأرض وثبات النجوم . ومنها كذلك الجزم بأن علة الكسوف والخسوف هى حيلولة الكرة المعارضة للأرض بين النار المركزية وبين الشمس أو القمر . وتلك القولة العامية هى التى أضاءت السبيل أمام « كوبيرنيك » بعد هذه القرون الطويلة وساعدته فى اكتشافاته الفلكية الهائلة التى كان لها على العلم الحديث أكبر فضل فلكى عرفه التاريخ .

٢ ـ نظرية العدد

طافت هذه النظرية بعهدين مختلفين من عهود الفلسفة الفيثاغورية فى عصرها الأول ، وكان لكل من هذين العهدين عليها تأثير ، وفيها رأى يخالف رأى العهد الآخر . فأما فلاسفة العهد الأول فكانوا يغالون فى العدد مغالاة شديدة حيث يجعلونه أصل العالم ومنشأ وحدته ، ومأتى نظامه وانسجامه . ويدللون على ذلك بأن كل شىء فى الكون أساسه الهندسة المنظمة لجميع حركاته وسكناته ، وأن هذه الهندسة ناشئة من العدد ، اذ لولا العدد لما أدرك أحد فرقاً بين المثلث والمربع ، ولا بين

نصف الدائرة وربعها ، ولا بين القوائم والمنحيات . وإذا أغضينا مؤقتا عن الهندسة واتجهنا إلى الموسيقى التى هى مؤلفة من حركات الكواكب فى أفلاكها على أتم نظام وأبدع انسجام ألفيناها كذلك مؤسسة على العدد . وفوق ذلك فان من المشاهد الذى لا يجحد أن جميع صفات الأشياء وخواص العناصر ترافقها حيناً وتتخلف عنها حيناً آخر ، وأن شيئا منها لايدوم أبداً ، ولكن العددية لم تنفك قط ولن تنفك أبداً عن الكائنات الوجودية ، بل ولا عن المقدرات العدمية مما لايدع مجالا للشك فى أن العدد هو أثبت جميع الصفات والخواص بلا مراء . وإذاً ، فالعدد هو مبدأ الأشياء وجوهرها كما هو آخرها ومنتهاها .

هذه التعليلات — وإن لم تكن مسلمة — هى علمية من بعض نواحيها .

ولكن لهم إلى جانبها خرافات عجيبة مثل قولهم : إن كل شىء فى الوجود لابد له من جوهر أساسى ، وهو العدد الذى يقابله . فالعدالة مثلا جوهرها العدد أربعة ، وهو العدد الذى يقابلها . والفرصة عددها الجوهرى المقابل سبعة ، والزواج عدده المقابل ثلاثة . وهكذا كل شىء له عدد مقابل . ولعل هذا هو منشأ الطوالع الحسابية التى يقوم بها الدجالون فى الشرق ، لأنهم إذا تقدم لهم مستشير فى زواج ، جمعوا حساب اسمه واسم عروسه ثم قسموا المجموع على ثلاثة ثم أنبأوه بالنتيجة . واذا استشارهم فى قضية هل سيسلك معه فيها سبيل العدالة أو الظلم ، نهجوا معه نفس المنهج ثم قسموا المجموع على أربعة . واذا كانت

الإستشارة في الحظ — وهو يقرب من معنى الفرصة عند الاغريق — قسموا المجموع على سبعة فليتأمل .

ومن هذه الخرافات أيضاً ، أن بعض الأعداد لها امتيازات على البعض الآخر . فمن ذلك مثلا : العدد عشرة له ميزة على كل ما عداه من الأعداد الى درجة أن رجال المدرسة كانوا يقسمون به . والسبب في هذا أنه مكون من مجموع الأعداد الأربعة الاولى التى معنويتها تقابل أقطار المربع الاربعة التى مجموعتها جوهر العدالة . فاذا جمعنا الاعداد : واحدا واثنين وثلاثة وأربعة كانت النتيجة عشرة .

وكما أن الكون الظاهرى مؤلف من عناصر ، كذلك العدد الذى هو أصل الكون مؤلف من عنصرين ، هما : الفرد والزوج . فالفرد يمثل « النهائية » والزوج يمثل « اللانهائية » . وليس الكون شيئاً آخر غير هذين : « المتناهى » و « واللامتناهى » . وعلى الجملة فما دام قد ثبت أن الكون سائر طبق قانون منسجم منظم ، كان بديهياً أن يثبت أن عناصر الكون هى : القانون والنظام والموسيقية . وعنصر هذه الثلاثة جميعاً هو العدد . واليك عبارة أرسطو التى يصور لنا بها رأى الفيثاغورية فى العدد قال :

« لما كان الفيثاغوريون قد تغذوا بألبان الرياضة ولفتت أنظارهم تلك الموافقات التى لاحظوها بين الاعداد والكائنات ، اعتقدوا أن الأعداد هى عناصر كل الكائنات ، وأن السماء كلها هى انسجام وعدد » (١) .

---

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة »

وقال : « ان العـدد اذاً هو فى نفس الوقت مادة الاشـياء وصورها » (١) . وقال أيضا : « ان الاعداد هى الاشياء نفسها (٢)

هذا هو مذهب العهد الاول من هذه المدرسة ، أو هذه هى الفكرة الاولى عن العـدد . وقد كانت موضوع سخرية جميع العلماء الطبيعيين ، وأهزوءة الفلاسـفة النظريين ، فأطلق عليهـا المعاصرون اسم « الفـكرة اللاعاميـة » ووصفها فريق منهم بأنها : « الفـكرة التى ليس للمنطق فيها مجال » . وتساءل عنها أرسطو متعجباً بقوله مامعناه : لست أدري كيف يتألف عالم ذو ثقل وخفة من آخر لاثقل فيه ولا خفة (٣) » .

لما أحس الفلاسفة المتأخرون من الفيثاغوريين بأن نظرية تألف العالم المادى من العدد قد أصبحت موجبة للسخرية وجلبت على المدرسة اسم « اللاعامية » أو « اللامنطقية » صمموا على تعديل هذه الفـكرة ، وقد نجحوا فى هذه المحاولة نجاحا لابأس به ، اذ قرروا أن العدد ليس هو أصل الاشياء كما كان القدماء يقولون ، وانما هو قوالب الاشياء ، فليس فى الـكون مادة ولا صـورة ، ولا حركة ولا سكون ، ولا نظام ولا قانون إلا والعدد قالبه الضرورى لوجوده . وبهـذا لم يعـد هناك مبرر لسخرية الساخرين ، لأن المادة لم تعد توجد من العدد ، بل أصبحت مظروفة فى العدد أو مشمولة فيه شمولا ضروريا .

ويجمع الباحثون الغربيون على أن لفكرة القوالب العددية الفيثاغورية على « مثل » أفلاطون » أثراً بارزاً لا يمكن جحوده . ونحن لا نود أن

---

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الاول من ما بعد الطبيعة
(٢) الباب السادس من الـكتاب المذكور
(٣) انظر الباب الثالث من الـكتاب الرابع عشر من « مابعد الطبيعة ».

نشذ عن هذا الاجماع، ولكن الذي يشوكنا فيه هو أن القول به يقتضى أن تكون فكرة القوالب العددية قد عاصرت « أفلاطون » فكيف يمكن التوفيق بين اتجاه نقد « أرسطو » إلى الفكرة القديمة لهذه المدرسة وبين القول بظهور تعديلها إلى فكرة القوالب فى عهد «افلاطون» ؟ ألهم إلا أن يكون « أرسطو » لم يكترث بالتعديل وظل يوجه نقده إلى الرأى القديم .

٣ - النفس

ميز الفيثاغوريون الأولون — ولو تمييزاً غامضا - النفس عن البدن الذي تقطنه . فاذا رجعنا إلى كتاب « الكيميون الكروتونى » : « دراسة الطبيعة » وجدنا فيه أن النفس لم تعد ثاوية فى الصدر كما كان القدماء يتصورون، وإنما هى تقيم فى الدماغ الذى هو مقر الوظائف العليا مثل : التعقل والحكم وما شاكلهما .

والانفعالات المكتسبة بوساطة آلات الحس تتجه إلى النفس فى مقرها هذا عن طريق قنوات دقيقة .

إن النفس المحركة للبدن من خواصها أن تتحرك من نفسها حركة منظمة لاتنقطع كما أن من مميزاتها أن الموت لايلحقها ، وأنها مشتملة على قوة تجعلها قادرة على الانتقال فى الأجسام التى تختلف كمالا ونقصاً باختلاف الدرجة التى وصلت إليها النفس فى حياتها . (١)

على أن هذا التمييز الذى ورد فى رسالة « الكيميون الكروتونى »

(١) انظر صفحة ٣٨ من كتاب «التيارات العظمى» للاستاذ « ريڤو »

بين الروح والبدن لا يستطيع أن يحقق الفرق الفلسفى بين هذين الجوهرين .

وبناء على هذا يمكننا أن نجزم بأن الفيثاغوريين فى ذلك العهد لم يكونوا يفرقون بين طبيعتى : النفس والبدن .

أما ماقد يرد على هذا الرأى من أنهم وصفوا النفس بأنها انسجام، فهو مردود بأن أصل كل شىء فى الكون عندهم هو العدد ، والعدد هو الانسجام . وإذا ، فلم يبن الفرق بين هاتين الطبيعتين حتى بعد هذا التعبير .

(د) الفلسفة العملية

١ - الأخلاق

لا ينازع أحد من الباحثين فى أن الفيثاغوريين هم أكبر الاخلاقيين على الاطلاق فى عصر ماقبل سقراط . غير أنه من المتعسر على أولئك الباحثين أن يربطوا بين أخلاق هذا المذهب العملية وبين فلسفته النظرية على النحو الذى يسلكونه بازاء فلسفة « أفلاطون » أو فلسفة ارسطو مثلا .

فبينما لا تمت فلسفتهم النظرية بصلة إلى التنسك من قريب أو من بعيد نرى فلسفتهم العملية عبارة عن انعطاف شديد نحو التنسك المغالى فهم يعلنون أن الحياة البشرية فى حراسة الآلهة . ولهذا هم يحظرون الانتحار ويعدونه جريمة كبرى ، لأن فيه خروجاً على أمر الآلهة . ومع ذلك فهم يصرحون بأن الانتحار لولا هذا العصيان لكان وسيلة

قيمة لتخليص النفس من البدن ومساعدتها على الانفلات من سجن الجسم الذى لم تبق فيه إلا لتلاقى جزاءها من العذاب على آثام اقترفتها فى حياة سابقة على هذه الحياة .

أما العفة عند هذه المدرسة فهى عبارة عن جهاد من جانب النفس العاقلة ضد الأهواء والشهوات . وأما العدالة فهم يعرفونها بأنها مساواة الجزاء مع العمل . وأما الصداقة فهى عندهم مثال للوفاء والتعاون ، ولكن على أن لا يصل هذا التعاون إلى تسبيب الضعف . وهم لهذا يقولون : « ينبغى أن نساعد الآخرين على حمل أثقالهم ، ولكن لا ينبغى أن نحملها عنهم » .

ومن تعاليمهم الأخلاقية وجوب العزوبة والشيوعية فى المال وإطالة السكون وترديد الصلوات والغناء ومحاسبة الضمير . وفى هذا يقول أحدهم : « لا تدع أبدا جفنيك يستسلمان للنوم قبل أن تعرض على عقلك أعمال يومك فتسائل نفسك قائلا : فيم قصرت ؟ ماذا صنعت ماذا نسيت أن أفعله مما أمرت به ؟ .

فاذا انتهيت من هذه الاسئلة فراجع أعمالك واحدا بعد واحد ، فاذا وجدت نفسك قد اقترفت زلة فاستحى منها واندم عليها . وإذا كنت قد فعلت خيرا فاستمتع به » (١)

احتفظت هذه الأخلاق الفيثاغورية زمنا طويلا بأهميتها فى البيئات الفلسفية وتركت أثرا عظيما على مذهب « أفلاطون » ، وعلى العموم يمكن أن يرى فيها العناصر الأولى للتنسك الذى يرى تضحية الطبيعة البشرية من أجل الاخلاق .

---

(١) انظر صفحة ٣٩٦ من كتاب تاريخ الفلسفة اچانيه وسياي

٢ – النشاط السياسى لهذه المدرسة

حدا شعور الفيثاغوريين بقلتهم فى مدينة « كروتون » من جهة ودفعهم من جهة ثانية رؤساؤهم إلى مواصلة النشاط والاجتهاد واقتحام أشق الامور وركوب الاخطار فى سبيل الاستيلاء على السلطة فى تلك المدينة فوصلوا إلى غايتهم منها وإن كان أحد لايدرى كيف تم لهم ذلك .

ولكن هذا السلطان لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث « سيلون » — وهو من كبار نبلاء كروتون وأغنيائها العظماء — أن ألف جماعة من المتألبين على الفيثاغوريين وترأس عليها وأحدثوا ثورة خطيرة ضد حكومة هذه الجماعة كان من نتائجها أن قلبوا النظام كله وحصروا جميع هذه الطائفة الفيثاغورية فى منزل أحد زعمائها وأشعلوا النار فى هذا المنزل فأحرقوا جميع من فيه ولم ينج منهم إلا رجلان ، هما : «أركيبوس» و « ليزيس » وهذا الأخير قد فر إلى طيبة وأصبح فيها ذا مكانة عظيمة ، إذ عين فيما بعد أستاذاً للقائد الشهير : « إيپامينونداس » وكان ذلك حوالى منتصف القرن الخامس قبل المسيح .

بهذا تنتهى التفاصيل الحقيقية التى رأينا الاكتفاء باثباتها فى دراسة هذه المدرسة ولم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نشير إلى أن «فيثاغورس» هو – فى نظر الشهرستانى كأسلافه من فلاسفة « إيونيا » — قد استضاء بمشكاة الوحى وليس هذا فحسب ، بل انه يعزو إليه أنه كان فى زمن سليمان بن داود وتلقى عنه العلم . وأنه صرح بتقديس البارى وإجلاله فى أكثر من موضع إلى غير ذلك من الخرافات المألوفة عند الشهرستانى وأضرابه .

ولكن لايفوتنا أن نعلن إحقاقاً للحق أن الشهرستانى قد روى عن فيثاغورس أنه قال بأولية العدد واصالته للكون كله كما هى الحقيقة الواردة فى مذهبه (١) .

---

١ ـ انظر صفحات ٢ ومابعدها من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

- ٣ -

هيراكليت

(١) شخصيته

١ – نشأته واعتزازه بنفسه

ولد « هيراكليت » فى مدينة « إيفيز » بأيونيا حوالى منتصف القرن السادس قبل المسيح من أسرة الملك فى تلك المدينة . ويرجح بعض المؤرخين أن جده « أندروكلوس » هو مؤسس « إيفيز » وملكها المطاع ، وأن « هيراكليت » نفسه كان ولى العهد ، فتنازل عن حقه فى العرش لشقيقه وكرس حياته للعلم . وإلى هذه الاريستوقراطية يعزون علة كبرياء «هيراكليت » واعتزازه بنفسه إلى ذلك الحد المغالى الذى حمله على أن يعتبر الجماهير أنعاما سائمة لا تدرك من دنياها إلا ما تدركه السوائم من : أكل وشرب وتناسل وأن يعد جميع الأعمال السياسية التى كان يكتظ بها عصره ضرباً من الخلط والعبث اللذين لايصدران إلا عن الفهم السقيم . وكما حملته اريستوقراطيته على هذا ، حدته كذلك إلى أن يتعمد الابهام فى كتبه الفلسفية ، لكى تظل سراً غامضاً على أولئك الدهماء ، وأكثر الناس فى رأيه سوقة ودهماء ولا يستثنى من بينهم إلا صفوة قليلة العدد من خاصتهم الممتازين . وهذه الخطة تذكرنا بذلك الكتاب الذى تعمد الامام الغزالى إبهامه على العامة وسماه : « المضنون به على غير أهله » .

والذى يحملنا على الاعتقاد بأن « هيراكليت » قد تعمد هذه التعمية فى كتبه الفلسفية هو ما يفيض به أسلوبه فى كتبه الاخرى من سلاسة ووضوح ورشاقة . وها هى ذى شذراته المائة والثلاثون التى حفظها التاريخ من مؤلفاته تشهد فى صراحة بصحة مانقول .

٣ـ تشاؤمه وأسبابه الحقيقية

كان « هيراكليت » شديد التشاؤم والانقباض يعتقد أن الحياة سائرة سيراً متواصلا ليس فى مكنة أحد أن يبدله . ولهذا يجب على الانسان أن لايشغل نفسه بصلاح أى شىء فى هذا الكون ، لأنه بهذا يحاول عبثا ويطلب محالا . أما العاقل فيجب عليه أن يترك كل شىء حتى نفسه ينسحب مع تيار الحوادث الجارف بلا مقاومة منه ولااعتراض . وقد عزا بعض المؤرخين هذا التشاؤم إلى تلك الظروف السياسية القاسية التى ألمت بحياته من مبدئها إلى منتهاها ، إذ أنه لم يكد يصل إلى دور الشباب الحاد المفعم بالقوة والأمل والمرح حتى قذف الفرس بلاده بصخرة الاستعمار الثقيلة الوطأة فحطمت من نفسه كل أمل فى الحياة ، وأبادت من قلبه كل رغبة فى الصلاح ، وليس هذ فحسب بل إنه شاهد جميع الثورات السياسية التى احتدمت نيرانها فى « إيونيا » ضد المستعمرين ثم ذاق مرارة تلك العقوبات التى أنزلها الفاتحون الأقوياء بمواطنيه ، بل باقاربه وأفراد أسرته . وأخيراً اكتوت عيناه بمشهد بلاده تهوى إلى العدم المطلق أمام تخريب العدو وتحريقه .

ونحن لا نستطيع أن نوافق أولئك المؤرخين على نسبة هذا التشاؤم إلى تلك الحوادث السياسية وحدها ، وإلا فلم لم تنتج هذه الحوادث مثل

ذلك التشاؤم عند غيره من فلاسفة « إيونيا » المعاصرين له ، وكلهم فيلسوف مفكر ، حر ذو كرامة ، وكلهم قد أصيب فى وطنه وذويه واضطر إلى هجران مسقط رأسه أمام ظلم المستعمرين ؟ اللهم إلا أن يكون التأثير أعظم فى نفس « هيراكليت » لأنه ابن ملك ، والتأثير فى نفوس أبناء الملوك أعظم منه فى نفوس أفراد الشعب .

على أنى لا أرى أن هذا التشاؤم الهيراكليتى منشؤه الاستعداد ، وإنما تلك الحوادث أذكته وأبرزته إلى حيز الوجود لا أكثر ولا أقل .

(ب) مذهبه

تمهيد

يختلف مؤرخو الفلسفة فى مذهب « هيراكليت » فبعضهم يعتبره « إيونيا » بكل ما فى كلمة « إيونى » من معنى ويعده رابع رجال المدرسة الايونية . والبعض الآخر يعده مستقلا ويعتبر مذهبه مدرسة قائمة بذاتها كمدرسة « ديموكريت » الذرية . وحجة الفريق الأول أنه قال بنشأة العالم من النار كما قال «تاليس» بنشأته من الماء ، و «أناكسيمين» بنشأته من الهواء . وقال باستحالة النار كما قال كلاهما باستحالة الماء والهواء . وأرجع الكواكب إلى أبخرة زاد تكاثفها حتى تحجرت وأصبحت على الحالة التى نشاهدها عليها . وصرح بأن النار كالماء عند « تاليس » كامنة فى كل شىء .

ولا شك أن كل هذه الآراء تجعل مذهبه فى رأى ذلك الفريق حلقة من سلسلة المدرسة الايونية . أما الفريق الآخر الذى يرى استقلاله

فانه يستند إلى مايصادفه فى مذهبه من فوارق شديدة الظهور بينه وبين أسلافه من الايونيين .

وأنا شخصياً أميل إلى هذا الرأى الأخير ، لأن ماأتى به «هيرا كليت» من ضروب التفكير الفلسفى فى حل عقدة الوجود وما ابتدعه فى تاريخ الفكر البشرى من آراء ونظريات ، وما أعلنه من شروح وتفسيرات لمظاهر الحركة والصيرورة ، والوحدة والتكثر ، والاجتماع والتفرق إلى غير ذلك مما لم يخطر للايونيين على بال قمين بأن يجعل مذهبه مدرسة مستقلة بذاتها .

١ ـ أصل العالم عنده

يلاحظ الباحث أن أثرالمدرسة الايونية على الجانب الطبيعى من فلسفة « هيرا كليت بارز لايمكن جحوده ، إذ ليس من العسير عقد الصلة بين عنصرى الماء والهواء اللذين جعلهما « تاليس » و « أنا كسيمين » مبدأ للكون ، وعنصر النار الذى جعله « هيرا كليت » مبدأ له ، وإن كان لم يسبق إلى مثل ذلك التعمق الذى شرح به النار ، ولا إلى هذه القوى والخواص التى عزاها اليها ، ولا إلى العقل والتدبير اللذين وصفها بهما كما سيجىء .

يرى « هيرا كليت » أن النار هى العنصر الأساسى لكل العناصر وهى تحيط بالكون المستحيل عنها ، والذى بعد تحوله من نار الى ماء أو تراب أو هواء أصبح يفصل بين جزئيات النار المحيطة زمناً ثم يمر فى دورة منتظمة عائداً سيرته الاولى . فالماء يتحول إلى بخار ، والبخار يستحيل الى هواء ، والهواء يضطرم حتى يلتهب ، وهذا اللهيب يتسلط

على السحب فيحرقها ، فتتحلل ثم تهوى ثم تجف ثم تترطب ثم تتبخر وهكذا دواليك بلا تأخر ولا انقطاع .

ويرى كذلك أن العالم ينعدم ويعود إلى الوجود ثم إلى الانعدام وهلم جراً فى فترات متساوية تقتضيها الحكمة العادلة المنظمة للكون . وتدعى كل فترة من هذه الفترات بالسنة الكبرى .

ولكن لا على أن الانعدام يبتدىء بعد تمام الوجود ، والوجود يبتدى بعد تمام الانعدام كما رأت ذلك المدرسة الرواقية فيما بعد وادعت أنه مذهب « هيرا كليت » كلا ، وإنما الحقيقة عنده هى أن كلا من الوجود والانعدام يسلك سبيله إلى غايته أثناء سلوك الآخر السبيل المعارضة .

٢ ـ نظرياته الفلسفية الخمس

تتلخص آراء « هيرا كليت » « الما وراء الطبيعية » فى خمس نظريات وهى (١) نظرية الصيرورة والتحول . (٢) نظرية وحدة الوجود . (٣) نظرية سيادة الناموس العام لجميع الكائنات بلا استثناء . (٤) نظرية تعاقب الكائنات وتتابعها التى تنفى الاستثناء أو تخلف القانون. (٥) نظرية النسبية أو الاعتبارية التى تجحد الحقيقة المطلقة .

ونحن إذا نظرنا إلى هذه النظريات الخمس ألفينا كل واحدة منها مرتبطة بالأخرى ارتباطاً وثيقاً ، لأن الصيرورة التى نشاهدها هى منصبة على الواحد الأحد وهى مأتى تكثره الظاهرى وعودته إلى الوحدة من جديد . وهذا الانصباب الواقع من الصيرورة على الواحد

لايحدث إلا تبعاً للناموس العادل المنظم الذى يرقى به إلى أسمى آواج الانسجام .

وكذلك اذا نظرنا إلى نظرية التعاقب التى تجمع الكائنات جميعها بدون استثناء وجدناها أثراً من آثار ناموس النظام والانسجام . وإذا تأملنا فى أحكامنا على الأشياء وجدناها وليدة مايتعاقب علينا أو عليها من تطورات واستحالات ، لأن حكم الكائن على غيره قبل تغيرهما أو تغير أحدهما يختلف عن حكمه عليه قبل هذا التغير واليك تفصيل هذه النظريات الخمس .

نظرية الصيرورة

صدر « هيراكليت » فى مذهبه عن فكرة التحول والصيرورة واتخذها أساساً لكل فلسفته . فبها حكم أن الواحد ليس إلا كثرة توحدت ، والكثرة ليست إلا واحداً تكثر . وهكذا لايخرج كل مافى الكون عن هاتين الحالتين : واحد يتكثر ، وكثرة تتوحد ، وكائنات تصير ثم لاتلبث أن تستحيل بلا راحة ولاسكون ، لأن كل شىء فى ألوجود مشتمل على متعارضين لايزالان يتصادمان أبداً . ومن تصادمهما تقع كل أحداث العالم من : حياة وموت ، وكون وفساد ، ونهار وليل ، وصيف وشتاء ، بل إن جميع الكائنات مدينة ببقائها لنوع من هذا التصادم المنظم المنسجم . ولهذا يسخر «هيراكليت» من «هوميروس» لتمنيه انقضاء الشقاق بين الآلهة والأناسى ، لأنه يعتبر أن انقضاء الشقاق معناه فناء العالم نهائياً مادام أنه مدين ببقائه للتصادم الناشىء عن هذا الشقاق .

وهذه هى النظرية التى أنكرها « بارمنيد » ثم انبرى تلميذه « زينون الأكبر » من بعده لمهاجمتها والنيل منها ببراهين : « أشيل » و «السلحفاة» والسهم المنطلق وإناء القمح كما سنبين ذلك حين نعرض للمدرسة الايليائية .

نظرية الوحدة

وأما نظرية الوحدة فملخصها أن النار هى مبدأ الكل ، والكل صادر عنها وعائد اليها ، وهى العنصر الأول ، وهى الاله الأعظم الذى لايفنى ولا تخمد قوته ، وهى روح الحياة فى كل حى ، ومنشأ الحركة الفعلية فى كل متحرك ، ومصدر الاستعداد للحياة فى كل جامد . وهى منتشرة فى جميع جزئيات الكائن الحى ، وهى التى تنبض القلب وتحرك الدم فى مجاريه .

نظرية الناموس

وأما نظرية الناموس فتتلخص فى أن الكون لايسير همجياً ولا على غير هدى ، وإنما هو سائر سيراً منظما متقناً طبقاً لقانون متين وضعته حكمة مدبرة وراعت فى وضعه أدق ضروب العدالة وجعلت عقاب كل من يتمرد عليه العدم أو الفساد . فلو أن الشمس مثلا تأخرت عن الموعد المضروب لغروبها لحظة واحدة لاحترق العالم على رغم قصور أفهام العامة عن هذا النظام . ولكنها هى نفسها لو تخلفت وعصت القانون لهوت إلى حضيض العدم .

وهذه الحكمة تارة يسميها بالعقل ، وأخرى يدعوها بالقانون ،

وثالثة بالعدالة الخالدة أو بالقوة المدبرة وهكذا . وهذه القوة المدبرة هى عنده ممثلة فى النار ، لأن النار ليست فى رأيه عنصراً ماديا كما كان يفهمها الايونيون مثلا ، وإنما ظاهرها المحس مشتمل على قوة خفية إيجابية تشرف على الكون كله فتنظمه ، وهى لا تظهر لعقولنا جلية إلا فى النار وفعلها الغريب وطرق تحولها وانتقالها . وعلى الجملة : لم يكن « هيراكليت » يعنى بالنار من ناحية عنصريتها ، ولا يؤلهها من جهة ماديتها كما يتصور ذو النظرة العجلى ، وإنما كان يؤله فيها أثر الألوهية وحكمتها .

نظرية تعاقب الكائنات

تتلخص هذه النظرية فى أن الكائنات فى هذا الوجود متعاقبة بعضها فى إثر بعض بلا انقطاع ولا تخلف . فالحياة تعقب الموت ، والموت يعقب الحياة والشباب يعقب الطفولة ، والشيخوخة تعقب الشباب . والرطب يصير يابساً واليابس يتحول إلى رطب . وكل هذه الاطوار المتعاقبة على الكائنات جديدة وليس منها شىء متكرر زال ثم عاد ، وإنما الذى عاد اليوم فى الظاهر هو غير ما كان بالأمس إذا نظرنا إلى صميم الاشياء . ويوضح « هيراكليت » هذه النظرية فينبئنا بأن الحياة كنهر جار ، وبأن مثل مايمضى من حوادثها كمثل ماء النهر يسير فى طريقه متجها إلى البحر . فكما أن ماء النهر لايعود إلى المصب فى هذه الدورة ، وإلا ، لانعكس التيار كذلك يستحيل أن تتكرر على المرء حادثة مرتين ، والا ، لانقلبت طبائع الاشياء .

كان « هيرا كليت » يسخر من القول بوجود الحق والباطل والخير والشر سخرية لاذعة ، ويؤكد أن كل هذه أمور اعتبارية تختلف باختلاف ظروفها وظروف الحاكين لها أو عليها ويقول لأولئك المتشبثين بالحقائق المطلقة : على رسلكم فان ماتستحسنونه يستقبحه غيركم والعكس بالعكس . ألا ترون أن القش أفضل عند الحمار من الذهب ؟ والأوحال خير فى نظر الخنزير من الماء الصافى ؟ وماء البحر اذا انحصرنا فيه مهلكة لحياتنا على حين أنه منشأ حياة الأسماك ؟ وأن أحكم بنى الانسان ليس فى نظر الآلهة الا قرداً ؟ وهكذا مما يقضى على كلتى : الخير والشر قضاء تاماً .

٣ ـ النفس

يرى « هيرا كليت » أن النفس البشرية أصلها بخار زاد جفافه فتضاعفت خفته . ولهذا كلما كثر جفاف الروح تحقق طهرها ونقاؤها . وفى هذا يقول : « ان النفس الأكثر جفافا والأكثر نقاء هى أفضل النفوس » (١) .

ويقول أيضاً : « اذا كان السكير لايملك نفسه فما ذلك الا لأن نفسه قد تدنست « بالرطوبة » (٢) .

ولست أدرى لماذا كانت الخمر هى الرطبة وحدها دون الماء الذى يشربه كل الأتقياء الطاهرين . مع أنهما فى الرطوبة مستويان . بل ان الخمر أخف من الماء . وبالتالى هى أقرب الى النار من الماء . ولكن

(١) انظر شذرة ٥٤ ترجمة الاستاذ « ديبل » (٢) شذرة ٥٣

لعل « هيرا كليت » قد علل رأيه هذا بعلة أخرى لم نعثر عليها .

وعنده أن النفس خاضعة ككل شيء لناموس التغير والصيرورة ، وهى لهذا مفتقرة دائماً إلى أن تغتذى بالنار الخارجية إذا كانت تريد أن لا تستنفد قوتها ، لأنه بقدر ما تكون النار الداخلية قوية ، تكون الحياة نشيطة إيجابية ، وإذا ضعفت هذه النار ، ضعفت النفس . وإذا انطفأت ماتت .

وعنده أن النفس مقرها القلب ، وأن التغذية الضرورية يجب أن تتجه اليه . ووسيلة تغذية الروح بهذه النار الخارجية ، هى التنفس من جهة ، والحواس من جهة أخرى . ولهذا حين تضعف صلة الانسان بعالم النار الخارجي أثناء النوم يظلم عقله . وحين تنقطع هذه الصلة بتاتاً بانقطاع التنفس يموت نهائياً .

غير أنه ينبغى أن نقرر أن « هيرا كليت » لم يضع حداً فاصلا بين الروح والبدن ولم يميز أحدهما عن الآخر ، بل إن جوهرهما عنده واحد وهو النار .

أما الحياة الأخرى فلعل « هيرا كليت » هو أول من فكر فيها تفكيراً جديا قيما من فلاسفة الاغريق .

نعم إن العبارة المأثورة عنه فى هذه المشكلة ليست قطعية فيها ، بل هى متموجة غامضة ، ولكنها من غير شك تعتبر اللبنة الأولى فى بناء هذه النظرية . وهاك شيئاً من هذه العبارة : « إن الموت يحتفظ للنفس بما لا تؤمل فيه ولا تظنه » (١) .

(١) انظر شذرة ٦٩

وهناك شذرة أخرى من شذراته تنص على أنه وعد من يموتون فى سبيل المجد بحسن الجزاء فى الحياة الأخرى » (١) .

٤ - المعرفة

لم يعالج أحد من الايونيين أو الفيثاغوريين مشكلة المعرفة الانسانية ولم يحاول أولئك ولا هؤلاء التمييز بين العلمين : الآتى عن طريق الحواس ، والآتى عن طريق العقل ، وإنما « هيراكليت » هو أول الفلاسفة الذين حاولوا هذا التمييز ، فبدأه بحملة قاسية على الجهل الانسانى الذى عزا منشأه إلى اقتصار بنى الانسان على المعرفة الحسية ، وهو فى هذا يقول مامعناه : إن الذين لايعتبرون إلا المعارف الحسية مثلهم كمثل الكلاب التى تنبح على كل من لا تعرفه ، أو كمثل الحمير التى تفضل التبن على النفائس . فاذا بحثنا عن منشأ هذا السقوط عند تلك الحيوانات وجدناه غيبة كل ماعدا المعرفة الحسية .

ولم يقف حكمه بانحطاط الحواس عند هذا الحد ، بل إنه صرح بأنها إذا استخدمت كشهود لنقل المعارف إلى النفس العاقلة كانت شهوداً رديئة (٢) .

وعنده أن الحكمة تتحقق بمعرفة العقل الذى يسود كل شىء ، وباكتشاف طبيعة النار وقانون العناد والوحدة الانسجامية التى تحدث بدون انقطاع من الاصطدامات والتغيرات الأبدية .

ولما كان هذا العقل وذلك القانون هما جوهرا كل كائن فى الوجود وبالتالى هما : عامان فى كل شىء ، فقد وجب أن تستعمل لاكتشافهما

(١) انظر شذرة ٣٢٠ (٢) انظر شذرة ١١

الأفكار التى تتلاءم مع عموميتهما ، لا الأفكار الخاصة الشخصية التى تتمثل فى الحياة (١) .

٥ ـ الأخلاق عنده

يعتبر « هيراكليت » أول فيلسوف ربط الفلسفة النظرية بالفلسفة العملية ، وجعل الثانية مترتبة على الأولى ونتيجة لها . فكان رأيه هذا تجديداً بعد المدرسة الفيثاغورية التى أسلفنا لك أنها لاصلة بين فلسفتيها : النظرية والعملية .

وبما أنه يرى أن الحقائق الكونية نسبية ، وأن الأوحال فى نظر الخنزير أنفع من الماء الصافى ، والتبن فى نظر الحمار أفضل من الذهب ، وهما على حق فى هذا التفضيل ، لأنهما قدما مايفيدهما على مالا فائدة لهما فيه ، فتكون النتيجة أن الخير عنده هو ما أفاد ، والشر هو ما أضر

ولا ريب أن هذه الفكرة تعتبر أساسا لمذهب السوفسطائيين على ما سيجىء .

وكما تأثرت أخلاقه بفلسفته النظرية فى فكرة النسبية ، تأثرت بها كذلك فى فكرة وجوب تعاقب الأشياء بلا تخالف ولا استثناء كما أشرنا إلى ذلك ، فجعلته سلبياً وأيأسته من الاصلاح ، لأنه مادام يرى أن كل مافى هذه الحياة سائر سيراً متواصلا ، وأنه لابقاء لحوادث هذا الكون ، فيجب على الانسان أن يحتمل نتائج النظام العام . بل ينبغى له أن يترك نفسه ينسحب مع تيار الحوادث بلا مقاومة ولا معارضة .

(١) انظر شذرتى ٧و١٢٣

٦ ـ أثر هيراكليت

أثر « هيراكليت » فيمن أتوا بعده من الأفراد والمدارس . تأثيرات تختلف تطرفا واعتدالا باختلاف أمزجة المتأثرين به وعقلياتهم وبيئاتهم ومن هؤلاء المتأثرين المتطرفين : كراتيل الذى كان فيما بعد أستاذاً لأفلاطون والذى غالى فى التحيز لفكرة الصيرورة والتغير إلى حد أن حظر الجدل الفلسفى خوفا من أن ينتهى بالمتجادلين إلى تقرير حقيقة وتثبيتها فيهويا فى حفرة الخطأ بسبب تقريرهما هذا الثبات بين موجودات الكون التى لا ثبات فيها مطلقاً .

أما أثره فى المذاهب فأظهر مايميزه هو أنه كان أعظم ملهم للمدرسة الرواقية التى جاءت بعده ببضعة قرون فاقتفت أثره ونسجت على منواله كما سنبين ذلك عند الكلام عليها .

من هذا كله يتضح أن « هيراكليت » كان أول فيلسوف إغريقى سار بالفلسفة إلى التعقل المعقد الذى يقهر العقول على التأمل والتفكير اللذين لا يعاديان المنطق كما عاداه مذهب الفيثاغوريين

وبهذا كان « هيراكليت » جديراً بأن يعد من أعلام العقل البشرى وقادة الذهن الانسانى إلى التفكير القوى

- ٤ -

المدرسة الايلياثية

نظرة عامة

لما اضطهدت الوحشة الاستعمارية الفارسية مقاطعة « إيونيا » في النصف الأخير من القرن السادس قبل المسيح ، ارتحل منها أعلام الفلاسفة وجهابذة العلم إلى « إيتاليا » مع من هاجروا إليها من مواطنيهم ، فأسسوا بها عدة مستعمرات نخص منها بالذكر مستعمرة « إيليا » التي أنشأ فيها مشاهير أولئك الفلاسفة تلك المدرسة العظيمة التي عرفت منذ ذلك العهد باسم المدرسة « الايليائية » والتي صيرت مستعمرة « إيليا » كعبة الثقافة العقلية ومورد العلم والأدب وجعلتها جديرة بوراثة تراث « إيونيا » العظيم

غير أنه لاينبغي أن يفهم من هذا أن المدرسة « الايليائية » سارت على نفس النهج الذي انتهجته المدرسة « الايونية » حذوك القفاز بالقفاز ، كلا وإنما كان لها مجهود خاص بها ، واتجاه شخصي لم تقلد فيه المدرسة القديمة ونستطيع أن نجمل هذا الاتجاه بقولنا : إن المدرسة « الايونية » كانت مغرقة في المادة إلى حد لم يدع لغير الطبيعة في فلسفتها مجالا ، وإن المدرسة الفيثاغورية قد أفرطت في « اللامادية » إلى حد المغالاة التي رأيناها في اتخاذها العدد أصل الكون أو قالبه الضروري على نحو ماأسلفنا في عهدي فلسفتها فلما جاءت المدرسة « الايليائية » نظرت إلى المذهبين بعين النقد النزيه واعتبرتهما مبالغين ، كل مفرط في الناحية التي اتجه إليهافراطا يخرج

بمذهبه عن الحقيقة المعقولة ، ورأت أن تسلك الطريق المعتدل الذي يتوسط المدرستين . فقالت بوجود المادة كما جزمت بثبوت « اللامادة » فكانت أقرب إلى العقل المعتدل وألصق بالمنطق القويم .

ولما كان أشهر مشاهير رجال هذه المدرسة الذين سموا بها إلى الأوج هم : « اكزينوفان » و « پارمينيد» و « زينون » و « ميليسوس » فقد كان من الطبيعي أن نشير إلى مذاهبهم واحداً فواحداً بعد أن نذكر نبذة وجيزة عن حياة كل منهم . وإليك هذا الموجز :

(ا) اكزينوفان

١ – حياته ومؤلفاته

ولد « اكزينوفان » في مدينة « كولوفون » حوالى سنة ٥٨٠ قبل المسيح . وكان بين المهاجرين إلى « إيليا » كما أسلفنا وكما سجل هو ذلك في إحدى قصائده الشهيرة التي خلد بها هذا الحادث التاريخي الهائل والتي صور فيها أولئك المهاجرين التعساء من مواطنيه هائمين على وجوههم ، تائهين في جوانب الأرض يبحثون لهم عن مقر يأويهم بعد أن استذلهم الفرس وضيقوا عليهم الخناق في بلادهم . وقد رسم لنا « اكزينوفان » هذه اللوحة البائسة فبلغ في رسمها شأواً عظيما من الاتقان حيث حدثنا في أسلوب رائع أن أولئك المضطهدين التعساء كانوا يتلاقون في عرض الطريق فيسائل أحدهم الآخر قائلا :

« من أي البلاد أنت ؟ وكم كانت سنك حين وصل الفرس إلى بلادنا ؟ (١) .

---

(١) انظر شذرة ٢٢ ترجمة الاستاذ « ديل »

ويظهر أنه كان إذ ذاك فى عنفوان شبابه كما يتضح ذلك من حيوية تلك القصائد السياسية وعنفها .

٢ - مؤلفاته

أما مؤلفاته فتتكون من كتابه الشهير « عن الطبيعة » وهو الذى ذكر فيه آراءه الطبيعية الآتية ومن قصائد كثيرة ، بعضها وصفى صور فيه حياته وحياة مواطنيه أمام اضطهاد الأعداء كما أسلفنا . والبعض الآخر عاطفى يفيض بالعبرات ويسيل على جوانبه الأسى والحزن . والبعض الثالث هجاء حاد وجهه إلى الذين كانوا يستحقون فى نظره الاهانة والاحتقار . ومع الأسف الشديد لم يبق من جميع هذه المؤلفات إلا شذرات متناثرة وقطع متفرقة جمع العلماء المحدثون منها ما أنار الطريق أمام الباحثين حتى تمكنوا بقدر المستطاع من إرجاع بعض روايات « أرسطو » و « سيسرون » عن « اكزينوفان » إلى أصولها من نصوصه .

ومن هؤلاء العلماء الذين عنوا بجمع مخلفات هذا الفيلسوف العالم الألمانى « ديبل » الذى إليه يرجع الفضل فى جمع كل ما بقى من منتجات فلاسفة الاغريق فى عصر ماقبل سقراط .

٣ - الطبيعة عنده

تأثر « اكزينوفان » بمخلفات المدرسة الايونية فى الطبيعة ، فاتخذ السحاب المكون من أبخرة البحار وسيلة لحل مشاكل : الشمس والقمر والكواكب كما فعل « تاليس » و « أنا كسيمين » ، وقال بتعدد العوالم

كما رأى « أنا كسيماندر » إلا أنه خالفهم فى القول بأن سمك الأرض يمتد فى الفضاء بلا نهاية ، وبأنه كان يرى أن شمس كل يوم لاتزال تتابع سيرها فى خط مستقيم إلى « اللانهائية » المجهولة ، وأن شمس اليوم التالى هى جديدة لم يسبق لنا أن رأيناها قبل ذلك اليوم ، وهكذا شمس كل يوم تمر ولاتعود . (١)

ولاريب أن هذه سذاجة فى رأيه الطبيعى لاتتفق مع تعمقه فيما وراء الطبيعة كما سنرى . وهذا يدل على أن عقليته لم تكن عقلية علمية ، وإنما كانت فلسفية تنعطف نحو النظر العقلى أضعاف انعطافها نحو دراسة الطبيعة المادية .

٤ ـ ماوراء الطبيعة

كان أول ماشغل « إكزينوفان » فى حياته الفكرية ، هو النظر فى التراث الاغريقى القديم المؤلف من الأساطير الدينية الممثلة فى قصائد الشعراء وتماثيل الفنانين ، فبسطها أمامه ثم تأمل فيها على ضوء النضوج الذى أحدثته النهضة العلمية الايونية ، فكانت نتيجة هذا التأمل أن الديانة الاغريقية باطلة من أساسها ، لأن آلهتها لا يمكن أن يكونوا كما صورتهم الأساطير من الناحية المادية ولا من الناحية الأدبية . فأما منشأ سخف التصوير المادى للآلهة وبطلانه ، فهو أننا نلاحظ أن تماثيل آلهة الاغريق زرق العيون ، صفر الشعور . وتماثيل الأثيوبيين سود الوجوه فطس الأنوف ، جعد الشعور (٢) إلى غير ذلك مما يحملنا على الاعتقاد

(١) انظر شذرة ٢٨ وما بعدها .

(٢) انظر شذرتى ٦و٧

بأنه لو أتيح للأسود أن تصنع تماثيل آلهتها لصنعتها ذات مخالب وأنياب. ولو قدر للثيران أن تفعل لرأينا تماثيل آلهتها ذات قرون طويلة وأذيال متدلية . وأما مأتى فساد التصوير الأدبي الذى ورد فى الشعر الاغريقى القديم للآلهة ، فهو أننا نشاهد أن آلهة « هومير » و « هيزيود » يتناسلون وينامون ويشتهون ويعشقون ويخدعون ويخونون . وبالجملة : يقترفون أكبر الموبقات الانسانية (١) . وهذا كله يحملنا على اليقين بأن جميع هذه الآلهة من صنع البشر وكما شاءت لهم أهواؤهم وبيئاتهم . ولا ريب أن كل ذى عقل سليم يحتقر هذا ويسخر منه سخرية تامة .

بعد أن هدم « إكزينوفان » الديانة الاسطورية التى كان يعتقد بطلانها ، شرع يؤسس على أنقاضها عقيدته الفلسفية الصحيحة المؤسسة على النظر المنطقى السليم ، فأخذ يسائل نفسه قائلا : ولكن مع ذلك ، هل كان الكون من غير إله ؟ كلا ، بل إن هناك إلها واحداً بعيداً كل البعد عن جميع نعوت البشرية من غير استثناء ، وهو يرى بكليته كل مرئى ، ويسمع بكليته كل مسموع ، ويدرك بكليته كل مدرك (٢) . وأنه ثابت كل الثبات ، منزه عن الحركة بأنواعها ، وأنه يدبر كل شيء فى الكون بقدرته الادراكية التى لانظير لها .

وعنده أن إثبات وحدانية الاله ليس مفتقراً إلى أدلة حسية . أو براهين تجريبية ، بل هو ظاهر بالدليل النظرى لدى كل عقل مستقيم ، وهذا الدليل هو أن القدرة الغير المحدودة هى أولى خصائص الاله ، فلو

---

(١) انظر كتاب « عن الطبيعة » لـ « سيسرون » كتاب ١ فصل ٢٤

(٢) لعل هذا هو الاساس الاول للمذاهب الاسلامية التى تنكر صفات المعانى وتصرح بأن الله عليم بذاته ، سميع بذاته ، بصير بذاته ، تخلصا من تعدد القدماء ومن تألف الذات الالهية.

كان له شريك لما استطاع أن يفعل كل ما يريد . وهذا العجز حد للقدرة التى لا تتحقق الألوهية إلا بتخطيها كل حد وبلوغها أعلى درجات الكمال .

وقد برهن على أزلية الاله وأبديته بمثل هذه البراهين النظرية ( ) .

هذا هو مذهبه المحقق الذى صرح به ، والذى لا يشك أحد من مؤرخى الفلسفة فى نسبته اليه والذى بناء عليه يكون « اكزينوفان » قد قال بوحدة الاله وتعدد الوجود أى كان : « Théiste » غير أن هناك فكرة أخرى استنتجت عن طريق التلميح من بعض آثاره الفلسفية وهى أنه كان يؤمن بوحدة الوجود أى كان « panthéiste » . وقد انتزع العلماء هذا المذهب من قوله : إن العالم ثابت من جهة عنصره وجوهره ، ولا يتغير فيه إلا الظواهر والصور (٢) . فاعتبر الباحثون والشراح هذا القول من جانب « اكزينوفان » تصريحا بوحدة الوجود ، إذ لا يصح عنده أن يتصف بصفة الثبات سوى الاله ، فلو كان العالم غيرا لما اتصف بهذه الصفة الجليلة . وفوق ذلك فقد ظن بعض العلماء أن « اكزينوفان » يقصد العالم بقوله : إنه يسمع بكليته ، ويبصر بكليته ويدرك بكليته فاستنتجوا منها وحدية مطلقة لا لبس فيها ولا غموض . وقد ناقش الاستاذ « فيكتور كوزان » هذه الفكرة فى الفصل الخاص باكزينوفان من كتابه « شذرات فلسفية »

---

(١) انظر صفحتى ٨٠١ و٨٠٢ من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ« جانيه » و « سياي »

(٢) لا يخفى أن هذا هو منشأ قول فلاسفة الاسلام « ان العالم قديم بالنوع حادث بالشخص » ..

هذا هو منطق أولئك الباحثين ، وهو منطق سليم لا غبار عليه فيما أرى من الوجهة العلمية الخالصة .

ومهما يكن من الأمر ، فإن « اكزينوفان » هو أول فيلسوف إغريقى ظهر له رأى صريح ناصع فى مشكلة الالوهية بعد أن حام من سبقوه من الفلاسفة حولها حوما نا غامضا مبهما هو أقرب إلى الرموز منه إلى التعبيرات المفهومة والجمل الواضحة . وعلى هذا الاساس نستطيع أن نعتبر « اكزينوفان » أول مؤله فلسفى صريح . وقد وضعنا قيد «فلسفى» احترازا عن التأليه الدينى الذى كان معروفا قبله بأزمنة بعيدة . وجئنا بقيد : « صريح » احترازا عن التأليه الفلسفى المبهم الذى خطا إليه « تاليس » تلك الخطوة الحلولية الضيقة ثم قفى على أثره « أنا كسيماندر » فيه بخطوة أوسع وأجرأ كما أسلفنا فى حديثنا عن المدرسة الايونية .

(ب) بارمنيد

١ ـ حياته

ولد « بارمنيد » فى مدينة « إيليا » حوالى سنة ٥٤٠ قبل المسيح ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة شيئا ذا بال ، وإنما يغلب على الظن أنه لعب فى بلاده دورا سياسيا خطيرا ، وأنه كان مشرعا عظيما ، فاستن لمدينة « إيليا » قانونا فيما ظلت تسير تحت رايته زمنا غير قصير ، وأنه بعد تقلبه فى هذه البيئات السياسية والقانونية التى أنضجت عقليته وشحذت قريحته ، اشتغل بالفلسفة فتتلمذ على أستاذين كبيرين من الفيثاغوريين وهما : « أمينياس » و« ديوكيتيس » (١) وأفرغ جهده فى

(١) الكتاب التاسع من « حياة الفلاسفة » لـ « ديوچين لارس »

دراستها ، فكان له فيها هذا المجهود الرائع الذى نزل من كل عقل فلسفى منزلة التجلة والاحترام والذى لا بد أن يكون هو الحامل لافلاطون فيما بعد على تسميته بـ « العظيم أو الجليل المهيب » على حد تعبيرات هوميروس .

٢ ـ مؤلفه

كتب « پارمينيد » مؤلفه الفلسفى عن الطبيعة شعرا فكان بهذا أول فيلسوف أخضع النظريات الفلسفية العويصة الشديدة التعقد للألفاظ السلسة السهلة وصاغها فى قصيدة بديعة التنظيم ، رشيقة التنسيق جذابة الأسلوب ، محتوية على كثير من التشبيهات الخيالية والاستعارات والمجازات ولكن بهيئة احتفظت للحقيقة الفلسفية بجوهرها الكامل . ولا ريب أن فى هذا برهانا ناصعا على أنه لم يكن فى مذهبه الفلسفى متموجا ولا متلجلجا وإنما كان متمكنا من آرائه ، قابضا على زمام افكاره.

قسم « پارمينيد » هذا الكتاب الى قسمين : عنون الأول منهما عنوان نظرية « الحقيقة » أو نظرية « الموجود » والثانى بنظرية « الظاهر » .

وقد ذكر لنا هو نفسه سببا خياليا ظريفا لهذا التقسيم فحدثنا أن « أفروديت » أركبته مركبة فخمة وسلمت قيادتها لابنة الشمس فسارت به حتى أوصلته الى باب النهار ، فرأى العدالة جالسة عليه تحرسه وترعاه فما أن رأته حتى فتحت له الباب ثم أبانت له طريقين : أحدهما طريق معرفة الموجود أو طريق الحقيقة الذى يجب عليه اتباعه . الثانى طريق الظاهر أو طريق آراء الفانين الذى يلزمه اجتنابه ثم أوضحت له بعد

ذلك أن الطريق الثانى يتفرع الى فرعين يتحقق الخطأ والخطر فيهما كليهما على السواء . ثم شرحت له هذه الرموز بما يلى :

الطريق الأول

إن الموجود موجود . هذا هو الذى ينبغى التفكير فيه والقول به ، لأنه هو الذى يمكن أن يكون ، بينما أن « اللاشىء » لا يمكن أن يكون » (١)

الفرع الأول من الطريق الثانى

« إن الموجود غير موجود ، ولا يمكن أن يكون موجودا . واللاموجود غير قابل للمعرفة وغير قابل للايضاح ، لأن قابلية الوجود وقابلية التفكير شىء واحد . . . إنك لن تستطيع أن تفرض على أحد أن « اللاموجود موجود » (٢)

الفرع الثانى من الطريق الثانى

« إن الموجود موجود ولا موجود . إنه هو ، وليس هو » (٣)

وقد خصص « پارمينيد » القسم الاول من كتابه للمعرفة الناجمة عن السير فى الطريق الأول وهى معرفة الموجود كما خصص القسم الثانى من هذا الكتاب للمعرفتين الناجمتين عن السير فى الطريق الثانى ، وهما معرفتا الظاهر الآتيتان عن طريق الحواس ، وهما فى رأيه خاطئتان . وأظهر ما يتمثل فيهما هذان النوعان هو آراء الايونيين الذين يقولون بأن

(١) انظر شذرة ٦ (٢) انظر شذرتي ٤ و ٥ (٣) شذرة ٦

الموجود غير موجود ، أو بأنه موجود ولا موجود معا كما سيتبين ذلك في نقد « پارمينيد » لهذه المذاهب .

لهذا قد اعتزمنا أن نسلك إزاء تحليل مذهبه هـذا المنهج نفسه ، فنبدأ بنقده المذاهب السابقة ثم نعرض نظرية الحقيقة أو نظرية الموجود عنده . فاذا انتهينا منها أتينا على نظرية الظاهر . وإليك هـذا كله في إيجاز :

٣ ـ نظرية الحقيقة أو الموجود

كانت الافـكار الفلسفية فى بلاد الاغريق حين نشأ هذا الفيلسوف مضطربة أشد الاضطراب ، متناقضة أفظع التناقض ، فبينما يقرر «تاليس» أن الماء الذى نشأ منه العالم كله قد يتحول تحت تأثير ظروف خاصة إلى تراب أو هواء فتنعدم بعد هذا التحول مائيته ، وبالتالى يشتمل العدم هـذا المـاء الذى هو أصل الوجود ، ولا يكون موجودا إلا العنصر الجديد المستحيل عن المـاء . وبهذا يصبح المـاء موجودا ولا موجودا فى آن واحد .

بينما كان « تاليس » يقرر هذا ، و « أنا كسيمين » يسلك بازاء الهواء نفس مسلك « تاليس » بازاء الماء ، وكان « أنا كسياندر » يصرح بأن « المبهم » هو منشأ الوجود ، و « هيرا كليت » يعلن أنه لاحق فى الـكون إلا التحول والصيرورة ، والائتلاف والاختلاف ، والاجتماع والتفرق .

بينما كانت هذه المذاهب المتضاربة تشمل البيئات المفكرة كلها فى بلاد الاغريق وتلهب رؤوس الباحثين عن أسرار الـكون وخفـايا الوجود ،

كان « پارمينيد » يعلن احتقاره لجميع هذه الآراء من غير استثناء ويصرح بأنها ليست باطلة فحسب ، وإنما هي خارجة عن دائرة التعقل المتزن ، لأن رأى « تاليس » و « أنا كسيمين » القائل بأن العنصر الأساسى للكون قد ينعدم باستحالته إلى عنصر آخر هو فى رأى « پارمينيد » باطل ، لأنه فضلا عن تناقضه غير ممكن التحقق ، وإذا فرض جدلا إمكان تحققه ، فمن المستحيل أن يكون ما العدم أحد صفتيه ، بل هو الصفة الغالبة عليه أصلا للوجود ، لأن من البديهى أن العدم لا ينتج وجوداً ، أو أن « اللاموجود » لا يمكن أن يكون منشأ للموجود . وفوق ذلك فان هذا المذهب ينتج الاختصام مع البحوث العلمية بالضرورة ، لأننا إذا أردنا مثلا أن ندرس التراب عند « تاليس » رأينا أنفسنا متحيرين لامحالة ، إذ إما أن ندرس التراب باعتبار أصله وهو الماء ، أو باعتبار حالته الراهنة كتراب . فاذا سلكنا الطريق الأول فنحن أمام ماء منعدم ، والمنعدم لايدرس علمياً . وإذا سلكنا الطريق الثانى كانت دراستنا سطحية ، لأننا لانتعمق إلى أصل الكائن الذى ندرسه ، وإنما نكتفى بالحالة الراهنة ، وهى قليلة الغناء .

أما رأى « أنا كسياندر » فهو باطل كذلك عند « پارمينيد » لأن « المبهم » فى رأى هذا الفيلسوف الأخير فاقد جميع صفات الوجود ولا يمكن أن يكون منشأ الوجود من فقد كل صفات الوجود . وقد استنتج « پارمينيد » هذه النتيجة من أن المبهم لا يمكن حده بأى حد ، والوجود والخلود حدان ، وحد ما لا يحد خلف .

أما مذهب « هيراكليت » فقد أنكره « پارمينيد » باسم العقل

إنكاراً تاما فصرح بأن نشوء الكائنات وصيرورتها ، وتفرقها واجتماعها ، وتعارضها وانقسامها وتغيرها وتفككهـا وكل مازعم « هيراكليت » أنه استعاره من التجربة المباشرة ليس إلا هراء مخالفاً للعقل السليم .

نظر « پارمينيد » إلى جميع هذه الآراء نظرة الناقد المتهكم الذى لايرى بينها شيئا معقولا يستحق الذكر . وبعد أن هدم بالنقد اللاذع كل تلك المذاهب التى كانت ذائعة فى عصره صرح بأن الحق هو الموجود ، والموجود هو الحق ، ولاحق إلا الموجود فى نظر العقـل . إذ هذا النظر هو وحده الصحيح لاما تأتى به الحواس أو التجارب المباشرة كما زعم القدماء .

ولـكن هذا الموجود ليس عنده كائنا مجرداً ، وإنما هو فلك مستدير تستوى جميع جهاته فى كل شىء متى صدر التقدير عن المركز متجهاً إلى أية جهـة يشاؤها القدر . وهذا العالم عنده أزلى أبدى محدود متناه فى تقديره وإن كان ثابتاً فى خلوده . وهو عنده مستمتع بجميع نعوت الموجود التى فقدت فى غيره من موجودات المذاهب السابقة وإن كان « پارمينيد » قد خلع على موجوده هذا حلة من القداسة تسمح لنا بأن نزج به فى دائرة وحدة الوجود .

وعنده أن الموجود الحقيقى من هذا الـكون ليس هو الصورة المحسة وإنما هو الصورة الهندسية العظيمة المتناسقة التى هى سر وجوده وخلوده . فالانسان مثلا موجود وجوداً حقيقيا إذا نظرنا منه إلى صورته الهندسية المنظمة . وهو غـير موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صـورته الظاهرية المحسة ولهذا هاجم « پارمينيد » رأى « هيراكليت » القائل

بالتكثر والحركة ودعاه بالفكرة العامية المبنية على الظواهر المحسة .

غير أن « پارمينيد » — على الرغم من احتقاره عالم الظواهر ورميه المعتمدين عليه بالعامية — لم يميز فى فلسفته عالم المادية من عالم «اللامادية» بل بالعكس هو ينص على امتزاجهما فيقول : « ان المادة والفكرة ليستا متمايزتين ، بل كلاهما داخلتان فى المفهوم العام للموجود (١) . ويقول أيضا : إن الفكرة ممتزجة بموضوعها وإن العقل هو نفس الموجود المفكر وإن الموجود هو مايفكر فيه العقل » (٢)

من هذا يتضح أن « پارمينيد » يقول بالوحدة التى لا تفرق بين الجسم والروح .

ولكن مع هذا هل سار « پارمينيد » فى مذهبه الذى يمزج المادى « باللامادى » على نسق واحد ؟ كلا . فبينما هو يقرر ذلك الامتزاج بإزاء حقيقة الموجود تراه حين يعرض للمعرفة يقرر نقيض ذلك فيثبت الفرق بين العلم الحقيقى الشامل الآتى عن طريق العقل وبين الفكرة الشخصية الآتية عن طريق الحواس . ويجزم بأن الاولى هى وحدها الحقة وأن الثانية ما هى إلا ضرب من الوهم . ويصرح بأنه اذا تعارضت نتيجة الفكر المحض مع مشاهدة الحواس وجب جحود هذه المشاهدة جحوداً تاماً .

ولسنا ندرى كيف نوفق بين كل هذه الآراء المتعارضة عند هذا الفيلسوف الذى يصرح بأن الموجود الحق عنده ليس مجرداً وبأنه من

---

١ — انظر صفحتي ٧١٥و٧٧٤ من كتاب «چانيه» و« سياي »
٢ — انظر صفحة ١٢ من كتاب « تراث الفكرة الاغريقية» لپالوريه

غير الممكن فصل المادية عن « اللامادية » . ثم يعود فيوجب جحود المشاهدة الحسية إذا تعارضت مع الفكرة العقلية الخالصة .

٤ ـ نظرية الظاهر

أنبأنا « بارمينيد » — كما أسلفنا — بأن « أفروديت » أرشدته إلى أن العلم بالظواهر المادية ليس يقينياً وأن ماقرره الطبيعيون القدماء فيه لايعتمد عليه ، وبأن تلك الآلهة قد تفضلت فأوحت إليه أن الآلهة قد استأثروا بعلم هذه الظواهر المادية .

وبناء على هذه الفكرة قد صدر « بارمينيد » فى آرائه الطبيعية عن مبدأ الأخذ بالنصيب الأقرب إلى العقل من مذاهب المتقدمين فى الطبيعة فكون مذهبه من المجموعة التى صحت لديه من آراء : «هيزيود» و « الايونيين » و « الأورفيين » و « الفيثاغوريين » . فكان مزيجا غريباً غير متجانس الاجزاء فى كثير من الأحيان . فمن ذلك مثلا أنه أقر مع « هيزيود » أن المنشأ الأول للعالم هو العناصر المتعارضة كالنار والماء ، والنهار والليل ، والنور والظلام . تلك العناصر التى امتزج بعضها ببعض تحت إمرة « أفروديت » وابنها « إيروس » : « الحب » فنشأ العالم من هذا المزيج بفضل الحب واعترف مع إحدى الأساطير بأن السماء هى ممر الأرواح الذى تتولى فيه الآلهة « انانجكيه » : الضرورة توزيع الأنصبة على هذه الارواح حسبما تستحقه كل واحدة منها .

وبهذه المناسبة نستطيع أن نجزم بأن الأرواح عنده ليست إلا أحد

---

١ ـ انظر شذرتى ٨ و ٧

الأوهام الاسطورية . وأما مانشاهده من حيوية الكائنات وإحساسها وحركاتها فما هو إلا أثر تفاعل العناصر المتعارضة فى أجسام تلك الكائنات . (١)

أما الطبيعة عند الفيثاغوريين فقد حدثنا « ديوچين لا إرس » أنه تأثر بها فى فكرتين أساسيتين يرى الاستاذ « بريهييه » أنهما لو صحتا لكانتا برهانا على تقدم العلم فى ذلك العهد . وهما فكرتا كروية الارض ووحدة نجمة الصباح والمساء التى كان الاولون يعتقدون أنها نجمتان (٢) .

وأما الآراء الايونية فقد أقر منها فكرة الدوائر التى تحوط الارض المتمركزة فى وسط هذه الدوائر وهى فكرة ، « أناكسياندر » وأن حول الارض أجراما تختلف نورا وظلاما ، وأن جرم النار الخالصة هو أبعد تلك الاجرام عن الارض (٣) .

من كل هذا يتضح أن « پارمينيد » كان فى نظرية الموجود مجددا منقطع النظير ، وأنه لم يكد يتأثر بمن سبقوه الا فى المعارف الطبيعية المادية التى كان يهزأ بها فيما بينه وبين نفسه ويعتبرها سرابا كما قدمنا .

وأخيرا نستطيع أن نجزم فى وضوح بأن مذهب « پارمينيد » كان مبدأ التجاوز الصحيح للتفكير الاغريقى حالة السذاجة الى دور التعمق الذى يبرز فيه اصطدام المنطق مع الخرافات .

---

(١) انظر شذرتي ٨ و ٩ .

(٢) أنظر الكتاب التاسع من حياة الفلاسفة لديوچين لا ارس .

(٣) أنظر صفحتى ٦٢ و ٦٤ من كتاب الاستاذ « بريهييه » .

(ج) زينون الايليائى

١ – حياته ومؤلفاته

ولد هذا الفيلسوف فى « إيليا » حوالى سنة ٤٩٠ وكان تلميذاً لـ « پارمينيد » معجباً بمذهبه إلى حد أن كرس الشطر الأكبر من حياته العامية للدفاع عن مذهب أستاذه بكل الوسائل المنطقية المقنعة وأرهق نفسه فى البحث عن البراهين العقلية التى تؤيد مذهب ذلك الأستاذ ، فكان بهذه الخطة حلقة هامة من سلسلة الفلسفة ، لأن الفيلسوف – كما أسلفنا فى مقدمة كتاب « الفلسفة الشرقية » – يجب عليه أن يبسط أمام ذهنه جميع ماتقدم به الفلاسفة السابقون من حلول لمشاكل الكون ثم يستعرضها بالنقد والتمحيص حلا بعد حل . فاذا لم ترقه جميعها نبذها بعد أن يبرهن على بطلانها . وإذا راقه شىء منها ورأى أن براهينه ناقصة أو ملتوية وجب عليه تكميلها أو توضيحها ببراهين جديدة من وضعه الخاص . وهذا هو عين مافعله « زينون » بازاء مذهب أستاذه « پارمينيد » إذ أنه ظل طول حياته ينضح عنه ويهاجم خصومه فى عنف وقسوة مع منطق له وجاهته فى أكثر الأحيان ، بل إن « أرسطو » — إذا صح ما نقله لنا « ديوچين لا إرس » — قد اعترف له بأنه مؤسس الجدل البرهانى فى بلاد الاغريق (١) وهذا النوع من الجدل هو الصدور فى الاستدلال من مبدأ مسلم به لدى الخصم . وقد ترك هذا الفيلسوف مؤلفاً جليلا قيل إنه كان يذهل « سقراط » عن مظاهر الحياة أياماً كاملة بما فيه

(١) الكتاب الثامن من حياة الفلاسفة.

من حجج وبراهين ولكن هذا الكتاب فقد ولم يبق منه إلا شذرات وصلت الى العالم الحديث بفضل العالم « الالمانى ديبل »

٢ - جدله وبراهينه

يحدثنا « أفلاطون » أن « زينون » قد ثبت مذهب أستاذه « پارمنيد » الذى هو القول بوجود الواحد الثابت الذى لا يتحرك . وقد سلك إلى هذا التدعيم سبيل إثبات الخلف فى المذهب المعارض (١).

ويعلق الأستاذ « بريهييه » على هذا النبأ بتحذير القارىء من فهم هذه العبارة على ماقد تدل عليه من أن مهاجمة « زينون » الجدلية كانت موجهة ضد « الايونيين » ويقرر أن هذه الحملة العنيفة قد وجهت إلى المدرسة الفيثاغورية .

وفى الواقع أن هذا الهجوم كان ضد فكرة تكون الأجسام من نقط لامقدار لها ، لأن جدل « زينون » يتلخص فى مناصرة مقدارية عالم « پارمنيد » وفى الحملة على « لامقدارية » عالم الفيثاغوريين حيث نشاهد كل همه محصوراً فى إبداء تناقض فكرة « اللامقدارية » .

وفى الحق أنه إذا كان الفيثاغوريو يجمعون على أن الأحجام مكونة من سطوح ، والسطوح مكونة من خطوط ، والخطوط مكونة من نقط ، والنقطة هى مالا تقبل الانقسام ، وبالتالى هى : مالا مقادير لها ، فانه يلزم على ذلك أن يتكون ذو المقدار من مجموعة مالا مقادير له ، وهو باطل بالضرورة .

« ١ » انظر محاورة پارمنيد

على أنهم لو سئلوا : هل إذا أضيف مالامقدار له إلى ماله مقـدار يزيده شيئا ؟ لأجابوا بالنفى . فكيف يؤلف مالا يزيد المقـادير شيئاً مع مثله مقداراً جديداً ؟ وإذا ، فهذا القول باطل . وفوق ذلك فان سيرنا بالجسم إلى دائرة النقطة « اللامقدارية » يحتم أن تصل هذه النقط إلى « اللانهائية » وهذا يستلزم أن لايقطع اسرع الناس جريا متراً واحـداً من الأرض فى طول حياته ، لأن هذا المتر مكون من نقط لاتتناهى ، وما لا يتناهى لا يمكن أن يقطـع . وكذلك يلزم على هـذا أن لايلحق « أشيل » — وهو أسرع أبطال الأساطير جريا — السلحفاة فى سيرها إذا كانت قد سـبقته إلى هذا السير ، لأننا إذا فرضنا أن السلحفاة قد سبقت «أشيل» بعشرين خطوة ، وأن سرعته تبلغ عشرين ضعف سرعتها ، فانه فى الوقت الذى يقطع هو فيه العشرين خطوة التى سبقته بها تقطع هى خطوة واحدة . وفى الوقت الذى يقطع فيه هو هذه الخطوة الجديدة التى سبقته بها ، تقطع هى جزءاً من عشرين من خطوة أخرى فتسبقه بهـذا الجزء . وفى الوقت الذى يقطع فيه هذا الجزء تـكون قد قطعت جزءاً من أربعمائة جزء ، وهكذا بلا نهاية مادامت هذه المسافات مؤلفة من أجزاء لا تتناهى أو نقط لامقادير لها . ولـكن من حيث إن «أشيل» يستطيع فى الواقع المشاهد أن يلحق السلحفاة ويتجاوزها بعد استيفائه النسبة التى بينه وبينها مكانا ووزنا فقد تحتم أن يكون الزمان والمـكان مؤلفين من أجزاء ذوات مقادير ، وإلا ، لاستحال استيفاء النسبة ولزم على هـذا بقاء الهوة التى تفصل كل نسبتين مفتوحة إلى الأبد .

وكما اعتبر الفيثاغوريون المكان مكوناً من نقط لامقاديرلها ، اعتبروا كذلك الزمان مؤلفاً من لحظات لا مقادير لها ، وهذا يلزم عليه نفى الحركة بتاتا عن السهم المنطلق من القوس إلى الرمية لأننا لا نحكم عليه بالحركة إلا ونحن نربط انتقاله من مكان إلى مكان باللحظات التى يقع فيها هذا الانتقال ربطا يستلزم التقدير الدقيق لهذه اللحظات . وهذا التقدير لايتيسر إلا إذا كانت اللحظات ذوات مقادير قابلة للانقسام . أما إذا فقد هذا الربط فان الحكم بحركة هذا السهم يزول نهائيا ، لأنه فى اللحظات التي لامقادير لها ساكن تماماً . إذ يكون حالا فى المكان الذى يشغله . ولاريب أن هذه النتيجة تجعل مذهب الفيثاغوريين القائلين بوجود الحركة مع قولهم بلا مقدارية الزمان متناقضاً تناقضاً ملموساً . ومن هذه الحجج أيضاً أنه لو تلاقى جاريان فى طريقين متعارضين وكان هذا اللقاء تجاه جسم ثالث ساكن لاحتاج المقدار الذى يتجاوزه كل من الجاريين إلى نصف الزمن الذى يحتاج إليه لتجاوز مثل هذا المقدار من الجسم الساكن . وبعبارة أخرى : لكان المقدار الذى يتجاوزه من الجسم الساكن كل واحد من الجاريين فى وقت معين نصف المقدار الذى يتجاوزه كل واحد منهما من صاحبه فى مثل ذلك الوقت . وهذا برهان ناصع على مقدارية الزمان والمكان معاً .

يبين من هذا أن فى مثل « أشيل » والسلحفاة برهانا على بطلان لامقدارية المكان . وفى مثل السهم دليل فساد لامقدارية الزمان وفى مثل الجاريين المتقابلين حجة زيف لامقداريتهما معاً .

٣ـ زينون فى نظر الشهرستانى

لم يفت الشهرستانى أن يخلع على « زينون » تلك الخلعة الجميلة التى ينسجها فى كل مرة من خيوط الافلاطونية الحديثة تارة ومن خيوط التمويه الاسرائيلى المغرض تارة أخرى ثم يزمل بها فلاسفة الاغريق فيظهرهم بهذا التلبيس المفتعل الخادع فى صورة تختلف كل الاختلاف مع صورهم الحقيقية التى كانوا عليها فى الواقع . فهو مثلا يروى لنا أن « زينون الايليائى » قال : « إن المبدع الاول كان فى علمه صورة إبداع كل جوهر ، وصورة دثور كل جوهر ، فان علمه غير متناه ، والصور التى فيه من حد الابداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية » (١) إلى آخر ماقال .

لاريب أن قلم زينون لم يخط قط كلمة المبدع الأول الذى توج بها الشهر ستانى رأيه ولامعناها ؛ لأن الاجماع منعقد على أن هم زينون الأكبر من فلسفته كان محصوراً فى هدم المذاهب الأخرى وأنه اذا كان له رأى فى البارى فانه لايخرج عن رأى أستاذه « پارمينيد » الذى قال — كما أسلفنا — بالموجود الغامض الذى ليس مجرداً خالصاً ولاماديا خالصاً والذى تتحقق فيه فكرة وحدة كاملة واضحة .

أما هذا الوصف الجلى بالابداع فهو لم يظهر قط فى بلاد الاغريق قبل « سقراط » .

---

١ ــ انظر صفحة ٦٠ من الجزء الثالث من الشهر ستانى

(د) ميليسوس

١ - حياته ومنتجاته

ولد « ميليسوس » فى جزيرة « ساموس » حوالى سنة ٤٨٠ ولا يعرف التاريخ عنه أكثر من أنه كان فى أول أمره قائداً من قواد جيش « ساموس » وأنه قاد أسطولها الحربى فى الموقعة التى هزمت فيها أتينا فى سنة ٤٤٠ .

وعلى الرغم من أنه لم يذهب — فيما يظهر — إلى صقلية فانه كان تلميذاً لـ « پارمينيد » متشيعاً لمذهبه الفلسفى كل التشيع . ومن أجل ذلك عُد من الايليائيين .

ألف هذا الفيلسوف كتاباً نثريا عن الطبيعة أثبت فيه مذهبه كاملا ولكن هذا الكتاب قد فقد ولم يبق منه إلا شذرات متفرقة تستطيع أن ترسم لنا على وجه التقريب بعض نواحى مذهبه .

٢ - فلسفته

لايكاد رأيه فى العالم يختلف عن رأى « پارمينيد » إذ احتفظ له بأكثر الصفات التى خلعها عليه ذلك الفيلسوف ، وهى : الوحدة والأزلية والابدية والثبات والبساطة . ولكن الفرق الذى يبعده قليلا عن « پارمينيد » ويقترب به من المدرسة الايونية هو قوله بلا نهائية هذا العالم فى الكمية وبأنه لايوجد بعده خلاء ولا لاوجود .

أما رأيه فى المعرفة فهو شبيه برأى « پارمينيد » إذ يقرر عدم

الاعتماد على الحواس فيما تأتى به للانسان من علم وهو فى هـذا يقول مامعناه : لو كانت الحواس صادقة لما حكمنا على الشىء بأنه بارد بعد لحظة من حـكمنا عليه بأنه حار ، لأن الشىء إما أن يـكون هذا أو ذاك فحسب (١) .

أحسب أنه من الواضح بعد هـذه الالمامة الموجزة بمنتجات أعلام هذه المدرسة أن نقرر أنهـا خطت بالفلسفة خطوة واسـعة نحو النظر العقلى وأخرجتها من المغالاة التى زج بهـا فيها الطرفان المتعارضـان : الأيونيون الذين غالوا فى قصر كل شىء على المادة ، والفيثاغوريون الذين غالوا كذلك فى العكس فجعلوا العالم مع ثبوت خفته وثقله مؤلفاً من أعداد لا ثقل لها ولا خفة على نحو مايعـبر « أرسطو » ولهذا كانت المدرسـة الايليائيـة بمثابة تلطيف عقلى لذلك اللهيب الذى اندلع بين المدسـتين : لايونية والفيثاغورية اللتين كانتا على طرفى نقيض .

ويرى الشيخ أحمد أمين وزميله أن الفيثاغورية هى التى كانت حلقـة الاتصال بين المدرستين : الايونية والايليائية المتناهيتين فى البعـد (٢) . وبالتالى تـكون الفيثاغورية أكثر اعتدالا من الايليائيـة . وهذا قول باطل بلا مراء ، لأنه لايعقـل أن يكون من يرى أن العالم مؤلف من الأعداد الرياضـية أكثر اعتدالا من الذى يسير مع المنطق خطوة إثر خطوة ولايتورط فى مثل هذا الاغراق فى الخيـال الذى تورطت فيـه الفيثاغورية إلى حـد أن أطلق معاصروها على مذهبهـا اسم الفـكرة التى ليس للمنطق فيها مجال .

---

(١) انظر شذرات ٣ و٦ و٨

(٢) انظر صفحة ٥٥ من كتاب قصة الفلسفة اليونانية

وإذا نظرنا إلى رأى « أرسطو » فى المدرستين وجدناه يوسع الفيثاغورية من أجل فكرة نشأة العالم من العدد ألذع أنواع التهكم على حين يقول عن « زينون الايليأى » : « إنه أول من ابتدع الجدل الفلسفى المؤسس على المنطق » .

لكن لعل « أرسطو » لم يصل من التعمق فى الفلسفة إلى مثل ماوصل إليه الشيخ أحمد أمين . وفوق كل ذى علم عليم .

- ٥ -

أمبيدوكل

نظرة عامة

لم تكد تلك المعارضة القوية التى اشتعل أوارها بين مذهب « هيرا كليت » المؤسس على فكرة الحركة والصيرورة والتوحد والتكثر المنتزعة من الواقع المشاهد الذى لا يعزب — فى رأى أصحاب هذا المذهب — إلا عن كل مفقود الحس ومعدوم الادراك ، ومذهب « پارمينيد » وتلميذه « زينون » المؤسس على المنطق المقنع والنظريات الجدلية المفحمة . لم تكد هذه المعارضة تذيع بين المفكرين ، حتى ساد جميع البيئات الفلسفية جو من الشك القاتم ، أو قل : من الحيرة المقلقة ووقف الناس مرتبكين بين المذهبين لا يدرون أيهما يتبعون . فأحدهما تؤيده المشاهدة ، وهى لدى الجماهير أقوى دليل . والثانى يسنده المنطق وهو لدى الخاصة أمتن الدعائم التى عليها تستند المذاهب والنظريات . فلم يكن بعد ذلك بد من أن تنتشر الحيرة بانتشار هذه المعارضة وتشمل جميع الأوساط ، وتنشب بسببها تلك المعارك العلمية التى كان لها أثر جليل فى إنشاء بعض المذاهب الفلسفية القيمة مثل مذاهب : « أمبيدوكل » و « ديموكريت » و « أناجزاجور » وغيرها من مذاهب الفلسفة الانسانية التى سنعرض لها بعد هذا العصر .

ولما كان « أمبيدوكل » من أقوى هذه الشخصيات صاحبات

المذاهب من ناحيــة ، وأقرب حلقات عصره شبها بالسلســلة الفلسفية السابقة من ناحية ثانية ، فقـد آثرنا أن نضعه فى الترتيب بعد المدرسة الايليائية ، ليتحقق فى كتابتنا القدر الممكن تحقيقه من الانسجام .

(١) حياته ومؤلفاته

ولد « أمبيدوكل » فى مدينة « أجريچانت » بجزيرة « صقلية » ولا يعرف التاريخ الصحيح متى ولد بالضبط ، وإنما كل مايعرفه هو أنه كان مزهراً ناضجاً حوالى سنة ٤٤٠ ق . م .

شب هذا الفيلسوف على مبادىء « فيثاغورس » روحانياً متصوفاً ، فحرم على نفسه أكل اللحوم على اختلاف أنواعها شأن كل الفيثاغوريين الأوفياء لمذهبهم . غير أنه لما أفرط فى الرياضة والتنسك ، أحس بأنه لايشبه الناس الفانين الذين يحيطون به وحاول أن يوجد لنفسه على جميع المحيطين به سلطانا لايستطيع العلم أن يمنح العلماء إياه ، بل ولا أن يبرره إذا وجـد ، فسلك لهذه الغاية سـبلا غامضة كادعاء السـحر والاتصال بالارواح الخفية وما شاكل ذلك من أنواع الشعوذة وألوان التدجيل . ثم تدرج من هذا — وكان قد قرأ أساطير الآلهة الهاوين إلى الأرض تحت انتـقام « زوس » — فأعلن أنه واحد من هـذا النوع ، وأن روحه التى هى الآن شريدة طريدة ، كانت تستمتع قبل خلق البشرية بسلطان عظيم ، وأنها ذهبت إلى أمكنة مجهولة . وبعد أن وجد الانسان على الأرض أشرفت تلك الروح السماوية على محاسبة الأموات ورافقتهم فى عبـور نهر « الأكيرون » الذى ينتهى إلى الجحيم ، وأنها ألمت

لآلامهم وحزنت لتأوهاتهم وأناتهم .

ولأمر ما هوت إلى الأرض وظلت تتناسخ فى الأجسام المختلفة من حيوانات إلى أسماك ، إلى أطفال يموتون فى حداثتهم ، إلى نساء ، إلى رجال (١) . وأخيراً استقرت الآن فى نصف إله أو فى « أمبيدوكل » الذى يراه الناس فيحسبونه واحداً منهم ، وما هم فى ذلك إلا واهمون وهو فى هذا يقول مامعناه :

ولقد كان هذا العذاب الذى قاسته روحى عقاباً لها على جريمة ارتكبتها فحكم عليها بالهوى ألف سنة قضتها ولم يبق منها إلا القليل الذى سيكون انتهاؤه إذنا بصعودى إلى مقر الآلهة فى السماء .

وإنما كان هذا العقاب بوساطة التناسخ ، لأنه هو الوسيلة الوحيدة لتطهير الآلهة والبشر مما يقترفون من آثام وسيئات . وكل روح تقترف جريمة أو تلحد أو تسب إلها ، لابد لها أن تشرد فى الأجسام المختلفة ثلاثين ألف سنة حتى تتطهر من جريمتها .

لم يكتف « أمبيدوكل » بهذا ، بل أعلن أن نظريته فى الطبيعة ليست وليدة حياته القصيرة بين معاصريه ، وإنما هى مجموعة معارف إلهامية حققة كونها من حياواته السابقة ، وهى لهذا صحيحة خالدة .

وفى الحق أن بعض نظريات « أمبيدوكل » فى الطبيعة والفلك لا تزال إلى هذا اليوم موضع إجلال جميع العلماء المعاصرين ، بل إن المتعنتين منهم قد بحثوا فى نواحيها المختلفة لعلهم يجدون فيها مغمزاً علمياً فلم يظفروا بهذا إلى الآن .

---

(١) انظر صفحتى ٥١ و٥٢ من كتاب « ريڤو »

غير أننا نرى من الحق علينا للعلم أن نصرح بأن قوة شخصيته لم تأته من تفوقه فى أفكاره الفلسفية ، ولا من نبوغه فى آرائه العلميـة ، وإنما أتته من روحانيته المدهشة التى أجرت على ألسنة كثير من معاصريه تسميته بـ « المنقـذ أو المطهر أو النبي » وحملت النـاس على الاعتقاد بأنه رفع إلى السماء وإن كان بعض الخبثاء ممن تلوا عصره يجزمون بأنه ألقى نفسه فى بركان ، لـكى لا يعثر عليه أحد فيتحقق الناس من صدق نبوءته برفعـه ، بل إنهم غالوا فى هـذا الاتهام فزعموا أن حـذاءه قد وجدت على حافة البركان مما يدل على أن البركان قذف بها بعد أن ابتلع صاحبها .

ولا ريب أن هذه الأقصوصة تحمل طابع الاصطناع ظاهراً جلياً .

أما مؤلفاته فيظهر أنها كانت كثيرة ، ولـكن لم يبق لنا منهـا إلا شذرات من كتابين أحدهما عنوانه : « عن الطبيعة » والثانى عنوانه : « التطهر » وأسلوبه فى كلا الـكتابين غامض أو معقد أو هو — كما يعبر أحد المحـدثين الفرنسيين الذين كتبوا عنـه — محروم من البساطة حرماناً تاماً إلا أنه ينبغى لنا أن نصرح بأن هذا الاسلوب يلوح عليـه أن كاتبه قد تجـاوز دور السذاجة والبساطة إلى دور التعمق والتحليل . وليس هذا غريباً على أفذاذ ذلك العصر الذى ألهب فيه منطق الايليائيين العقول وشحذ الأذهان وأنضج الافـكار .

(ب) مذهبه

١ - العناصر الاربعة

يتلخص رأى « أمبـيدوكل » فى أن كل مافى الوجود مكون من العناصر الأربعـة : النار والهواء والماء والتراب . وهذه العناصر عنـده متساوية فى الجوهرية والازلية والأبدية فلم ينشأ أحدها عن الثانى كما كان القدماء يرون ولم يستحل شىء منها إلى غيره لعدم إمكان ذلك طبعا من الناحية العلمية . أما الوجود والعدم فلا حقيقة لهما عنده ، وإنما يوجدان فى الظاهر فحسب . وكل ما يشبـه أنه يوجد وينعـدم فى هذا الـكون لا يأتيه وجوده أو انعدامه الظاهريان إلا من اجتماع هذه العناصر وتفرقها . (١) .

٢ - قوتا الحب والبغض

تجتمع العناصر الأربعة وتفترق بقوتين عظيمتين متعادلتين ، هما قوتا الحب والبعض اللتان يصورهما لنا « أمبيدوكل » حيناً بصورة أسطوانية مضحكة ، وحينـاً آخر بصورة طبيعية عميقـة ترمز للتفاعل الناشىء بين العناصر عن تجاذبها وتنافرها .

وقد اتفقت هاتان القوتان على أن تتخلى كل واحدة منها لصاحبتها عن الميدان فى أول لحظـة يثون فيهـا أوان التخـلى . فالحب مثلا يجمع العناصر ويظل يعمـل على تأليفها وتعانقها حتى إذا تم له ما يريد وأخذت الـكائنات زخرفها وازينت وبلغت الأوج القدر لهـا ، آن أوان صعود

١ - انظر شذرات ٦ و ٨ و٩ و٢٥ و٣٣ و٣٤ من كتاب ديبل

البغض على عرش حياة تلك الكائنات . وسرعان ما يتخلى له الحب عن السلطة فيبدأ عمله بالتفريق والنشر . ومايزال كذلك حتى يتم له ما ينبغي من الابادة الظاهرية . وإذ ذاك يفاجئه الحب فيستأنف الجمع والتأليف ، وهكذا دواليك . وهذا هو سر الحياة والموت . (١)

وعنده أن السيادة فى عالمنا الذى نعيش فيه الآن هى لقوة البغض . ولهذا كانت العناصر فيه متفرقة . فالهواء مثلا منفصل عن الكرة الكونية وإن كان يحوطها . والنار مرتفعة عن الأرض ببعض المسافات . وفى الاسفل توجد الأرض التى منها يتفجر الماء منفصلا عن أجزاء الأرض نافراً منها (٢) .

أما الشمس فليست كوكباً مستقلا مضيئاً ، وإنما هو جسم بلورى يشبه المرآة . وضوءه وحرارته ليسا إلا انعكاس النار السماوية على صفحته .

وكذلك القمر هو عنده جسم بلورى ، وليس نوره إلا انعكاس أشعة الشمس عليه . وبهذا نستطيع أن نحل عقدة الكسوف والخسوف التى ظلت إلى ذلك العهد مستعصية على الافهام والتى أصبحت منذ عصر « أمبيدوكل » ناشئة من حيلولة جسم آخر مظلم بين أشعة النار السماوية والمرآة الشمسية ، أو بين أشعة الشمس والمرآة القمرية .

والسبب فى حرارة الشمس وبرودة القمر هو أن النار السماوية تنعكس على جسم الشمس بطريقة مباشرة ، وعلى جسم القمر بواسطة فتظهر الحرارة فى الاول وتختفى فى الثانى .

---

(١) ـ انظر شذرات ١٦ و١٧ و٢٦ من الكتاب المذكور

(٢) ـ انظر صفحة ٢٦٧ من كتاب « فجر الفلسفة الاغريقية » تأليف بورنيت ترجمة ريمون

وبعد أن ينتهى الزمن الضرورى لسيادة قوة البغض التى لها الأمر فى عالمنا الحالى ستنزل عن السلطان لقوة الحب التى لن تدع إذ ذاك شيئا متفرقاً إلا جمعته ومزجت بعض أجزائه بالبعض الآخر امتزجا تاما لافرق فى ذلك بين المجموعة الكلية والكائنات الفردية ، بل إن هذا الامتزاج سيطغى على كل شيء إلى حد أن أعضاء الكائنات الحية المختلفة التى تكون قد انفصلت قبل ذلك بقوة البغض تتجاذب نحو بعضها تجاذبا قويا ينتج عنه أن يمتزج وجه انسان بعنق حيوان أو ذيل حيوان بمؤخر إنسان ، وهو هذا منشأ تكون الكائنات المزعجة البشعة المنظر . (١)

٣ ـ تكوين الموجودات الحية

لا ينبغى أن نفهم مما تقدم عن سيادة الحب زمنا والبغض آخر أن كلا منهما لا يؤثر أثناء سيادة الآخر ، فان التأثير الجزئى لكل واحد منهما يظل قائما — ولو فى ضعف — حتى يزول سلطانه بتاتا . وهذا التأثير الجزئى يتناول الكائنات الفردية تناولا يتناسب مع سلطانه الآيل الى التضعضع . ومن ذلك ما نشاهده من تألف الكائنات الفردية فى عالمنا هذا مع سيادة قوة البغض العاملة على التفرق .

ويتكون كل موجود من هذه الكائنات الفردية من خليط العناصر الأربعة . والسبب فى اختلاف هذه الكائنات مع اتحاد عناصرها هو اختلاف مقادير المزج وظروفه . فمثلا : من مزيج العنصر الاول مع الثانى بمقدار كذا من كل منهما يتكون العظم . واذا أضيف اليهما الثالث مثلا بمقدار معين يتكون اللحم . وإذا طغى العنصر الاول فى الكائن على

(١) انظر شذرتى ٣٥ و٦١

الثلاثة الباقية زادت الحيوية أو الذكاء مثلا . ولهذا كانت الغلبة فى الآلهة والنفوس على اختلاف أنواعها لا فرق فى ذلك بين الانسان والكائنات الحية لعنصرى النار والهواء على غيرهما من العناصر . (١)

أما تفرق الكائنات الحية فله وسيلتان تسلكهما قوة البغض حين ترغب فى هذا التفريق . الاولى هى وسيلة التماس المباشر التى بها يغادر الجسم بعض أجزائه الى الجسم الآخر المماس ، سالكا الى هذا الانفصال وذلك الامتزاج سبيل مسام أحد الجسمين أو كليهما .

وأما الوسيلة الثانية فهى وسيلة الجاذبية التى بوساطتها يستولى — على البعد — عنصر على آخر فيجذبه إليه ويضطره الى مغادرة الجسم الاول الى حيث ذلك العنصر الجاذب . (٢)

وعنده أن حرارة النار وبرودة الهواء ويبوسة التراب ورطوبة الماء هى المكونة لحيوية الكائنات الحية وصحتها وحواسها وذكاء النوع المفكر منها وأخلاقه . وعنده أيضا أن لكل عنصر من هذه العناصر خواصه المقصورة عليه والتى لا تحصل إلا به . وتعرف هذه النظرية فى مذهب « أمبيدوكل » : « الشبيه لا يحصل الا بشبيهه » أو « النظير لا يدرك إلا بنظيره » . ومعنى هذا أن السمع مثلا لا يتحقق الا بوجود عنصر الهواء ، والبصر لا يتحقق إلا بوجود عنصر النار . ولذلك وجد فى آلة السمع كيس ممتلىء بالهواء الذى بتجاوبه مع الاصوات الخارجية يحدث السمع . وفى آلة البصر ظرف مفعم بلهب النار التى بتجاوبها مع

---

(١) انظر صفحة ٥٣ من كتاب « ريڤو » .

(٢) انظر صفحة ٧١٦ من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ « چانيه » و « سياى »

المبصرات يحدث البصر . وهـذا اللهيب الموجود فى داخل العين تحيط به قنوات مليئة بالماء المعد لترطيبه وتصييره صالحا لما وجد من أجله . ومن كان فى شك من وجود هذه النار المضطرمة فى داخل العين فليس عليه إلا ينظر إلى بعض الحيوانات فى الظلام الحالك فانه سيرى فى أعينها هذا اللهيب جليا .

٤ ـ التناسخ عنده

رأينا فيما تقدم أن « أمبيدوكل » لا يفرق — كجميع أسلافه السابقين — بين عنصرى الروح والجسم ولم يكتشف الثنائية فى الكائنات الحية ، وإنما اسند هذا الامتياز الظاهرى الى غلبة كمية بعض العناصر وظروفها كما أسلفنا .

ومع ذلك فعنده أن قوة الحيوية فى الكائن الحى لها خاصية القدرة على الاحاطة بما يدور حولها واختراق الاجسام والانتقال من بعضها الى البعض الآخر ، وهذا الانتقال الواقع من النفس بين الاجسام لا يقع فى رأيه الا تبعا لقانون معين منظم يسمى : « Adrasteia » أى القانون الذى لا يخضع . أما علته فهى التطهر من آثام سابقة اقترفتها النفس فى حياوات ماضية . ولكى يتم هذا التطهير ينبغى للنفوس أن تمضى فى هذا التيه بين الاجسام المختلفة ثلاثين الف سنة . وبعد هذا الزمن المحدد يتجه الذين اعتنقوا الفضيلة الى جوار الآلهة .

وكان من الطبيعى أن يترتب على هذه العقيدة حظر أكل اللحوم على اختلاف أنواعها خوفا من أن يأكل الانسان أحد أجداده المتناسخين

فى أجسام الحيوانات (١) كما كانت الحال عند الفيثاغوريين الذين تأثر بهم « أمبيدوكل » فى هذه النظرية تأثراً عظيما وأشبههم فى عدم الاتساق بين رأيه فى الطبيعة وعقيدة التناسخ .

أحسب أنه ليس من العسير على الباحث أن يلمس فى فلسفة « أمبيدوكل » آثار القدماء بارزة واضحة مثل تأثره بالشعبة الماكينيكية من المدرسة الايونية فى فكرة تحرك المادة بقوة أجنبية آتية لها من الخارج ومثل تأثره بفيثاغورس فى نظرية التناسخ والطهر وتأثره ببارمينيد فى فكرة محدودية العالم وكريته ، وفى قوله بأن الوجود والعدم ظاهريان لاحقيقيان . ولكن ليس معنى هذا أنه كان مقلداً تابعاً لغيره ، كلا . فابتداعاته كثيرة العدد مثل نظريات تساوى العناصر فى الوجود والخلود واشتراكها جميعا فى تكوين الكائنات ، والقول ببلورية جسمى الشمس والقمر ، وانعكاس النار السماوية على الأول منهما بطريقة مباشرة احتفظت للنار بحرارتها ، وعلى الثانى بطريقة غير مباشرة ذهبت الواسطة فيها بتلك الحرارة . ومثل القول بتجاوب العناصر الكامنة فى داخل الحواس مع أنظارها فى المحسات . تلك النظرية الجليلة التى أخذ بها فيما بعد «أفلاطون» ومن أتوا بعده من الفلاسفة والتى لاتزال إلى اليوم موضع عناية أحدث وأجل رجال العلم الحديث .

على أننا لانستطيع أن نوافق من يدعون ابتداع « أمبيدوكل » لهذه النظرية الا إذا كنا ممن خفى عليهم اتصاله بالفلسفة الشرقية ، أما إذا كنا نعلم أنه كان من أخص تلاميذ « فيثاغورس » ولو بالواسطة ،

---

(١) انظر صفحة ٥٤ من كتاب ريڤو

وأن تأثر هذا الأخير بالهنود والمصريين لا يقبل الجدل ولا المناقشة ، وأن هذه النظرية كانت قد نضجت فى الفلسفة الهندية حين ارتحل « فيثاغورس » إلى الهند ، إذا علمنا كل هذا ، أمكننا أن نرجع الاشياء إلى مصادرها فنصرح بأن هذه النظرية ليست من إبداع « أمبيدوكل » كما أن نظريات التناسخ والتطهر وسابقية الماء لجميع العناصر ورفعة النار على الهواء والتراب والماء ليست من إبداع « فيثاغورس » و « تاليس » « وهيراكليت » ، وإنما هى من إبداع الشرق القديم .

(ج) امبيدوكل فى نظر الشهرستانى

يحدثنا الشهرستانى أن « أمبيدوكل » كان تلميذاً لداود يختلف إلى دروسه ويتلقى عنه العلم . ونحن نعلم أن « أمبيدوكل » كان يعيش فى القرن الخامس قبل المسيح على حين كان داود يعيش فى القرن الحادى عشر . وعلى هذا نأسف كثيراً لعدم استطاعتنا الاتفاق مع الشهرستانى على أن داود عاش أكثر من ستة قرون أو على أن « أمبيدوكل » تلقى العلم فى «أورشليم» قبل مولده بستة قرون كذلك . اللهم إلا أن تكون روح داود قد عادت من مقرها بعد وفاته بستمائة سنة وحلت فى جسم أستاذ عاصر « أمبيدوكل » وألقى عليه العلم ، أو أن يكون داود قد استحضر روح « أمبيدوكل » من عالم الغيب وألقى عليها الدروس العلمية قبل حلولها فى بدن هذا الفيلسوف بهذه المئين الست من السنين . ولما كنا نعلم أن الشهرستانى كان مسلماً صحيح الايمان بدينه الذى يجحد

التناسخ ، فلم يبق أمامنا إلا أن نقول بالفرض الثانى ، وفيه نظر وعليه كثير من الغبار .

على أننا إذا أغضينا عن التاريخ ونظرنا إلى الآراء الفلسفية التى يعزوها الشهرستانى إلى فيلسوف « أجريچانت » وجدناها متناقضة مع الحقيقة العلمية تمام المناقضة ، إذ كان « أمبيدوكل » — كما أسلفنا لك — ثنائياً يقول بقوتين تتنازعان التأثير فى الكون . وبالتالى لم يكن موحداً يقدس الاله هذا التقديس العظيم الذى عزاه إليه الشهرستانى ، بل إن الآلهة والأرواح عنده لا تمتاز عن الحيوانات والحشرات إلا بغلبة عنصرى النار والهواء فيها على عنصرى الماء والتراب . وأظن أنه لايوجد تصوير للألوهية أغمض ولاأنزل من هذا التصوير ، ولكن لشد مايملكنا الدهش حين نرى تصوير الشهرستانى لآراء هذا الفيلسوف بهذه الصورة الجليلة الراقية التى لم يعرف الاغريق لها نظيراً إلا فى عصر «افلاطون». وهاك شيئا من هذه النصوص المزيفة :

« إن البارى تعالى لم يزل هويته فقط وهو العلم المحض ، وهو الارادة المحضة ، وهو الجود والعز والقدرة والعدل والخير والحق ، لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هى هو ، وهو هذه كلها . مبدع فقط لأنه أبدع من شىء ، ولا أن شيئا كان معه ، فأبدع الشىء البسيط المعقول وهو العنصر الأول ثم كثر الأشياء المبسوطة من ذلك النوع البسيط الواحد الأول ثم كون المركبات من المبسوطات ، وهو مبدع الشىء واللاشىء العقلى والفكرى والوهمى أى مبدع المتضادات والمتقابلات المعقولة والخيالية والحسية » (١)

---

(١) . انظر صفحة «١٣١» من الجزء الثانى من الشهرستانى

- ٦ -

المدرسة الذرية

(ا) لوسيب

تجمع الكثرة الغالبة لمؤرخى الفلسفة على أن لهذه المدرسة مؤسسين ، أحدهما « لوسيب » وثانيهما « ديموكريت » . وإنما نقول الكثرة الغالبة ، لأن هناك أقلية ترتاب فى وجود « لوسيب » من الناحية التاريخية وتجزم بأنه أسطورة أو بطل خيالى اخترعه الذين يريدون تعزيز المدرسة الذرية على بعض الأقوال أو ابتدعه — على قول آخر — الذين يريدون الحط من قيمة « ديموكريت » العلمية ، بجعله مقلداً لـ «لوسيب» لامبتدعاً هذا المذهب الخطير . ومن هذه الشعبة الأخيرة « إبيكور » الذى كان يجل « ديموكريت » إلى حد بعيد ويميل إلى القول بانفراده فى وضع هذا المذهب، ولكن هذا غير صحيح ، إذ أن « أرسطو » — وهو أوثق هذه البيئة أنباء — يؤكد وجود « لوسيب » وينص عليه فى عدة مواضع من كتبه نصاً لايدع مجالا للريب فى وجوده وفى انفراده بمذهب خاص .

ومهما يكن من شىء ، فقد ذكر الذين يؤمنون بوجود «لوسيب» أنه ولد فى مدينة «ميليت» بـ«إيونيا» . ولما صار رجلا ارتحل إلى مدينة « إيليا » بإيتاليا ، فتلقى فيها العلم والفلسفة على « زينون » تلميذ « پارمينيد » . ولما نضج أنشأ مذهبه حوالى سنة ٤٥٠ قبل المسيح ، وأنه هو منشىء

النظرية الذرية التى لم يزد « ديموكريت » على أنه نماها ووضحها وقوى دعائمها .

ونحن بازاء هذه الاختلافات القوية لايسعنا أن نتبين الحق الصريح فى هذه المسألة لاسيما وأننا إذا رجعنا إلى تلك القطع المنتثرة الباقية من المخلفات الأولى للمدرسة الذرية لم نجد فيها مانستطيع أن نجزم بصحة نسبته إلى « لوسيب » ولا مايدلنا على الحد الذى انتهى عنده هذا الفيلسوف وبدأ منه « ديموكريت » بل وجدنا تلك المخلفات غامضة مبهمة يمتزج أولها بآخرها امتزاجا يضيع معه كل تمييز .

ولكننا مع ذلك نجد أن مؤرخى ذلك العصر قد حفظوا لنا فى مؤلفاتهم عناوين نحو خمسين مؤلفا ، كلها لـ « ديموكريت » ولم يحفظوا لنا شيئاً خاصاً بـ « لوسيب». ولاريب أن هذا يضعف الثقة فى آراء هذا الاخير إلى حد بعيد .

(ب) ديموكريت

١ – حياته

ولد « ديموكريت » فى « أبدير » إحدى المدن الاغريقية حوالى سنة ٤٦٠ . ولما ترعرع قام بعدة أسفار طويلة إلى شهيرات مدن العالم القديم المتحضرة . وقد استفاد من هذه الأسفار العديدة معارف واسعة فى طبيعة الانسان والحيوان وانتفع بتجاربه الكثيرة التى أكسبته خبرة قيمة فى كثير من العلوم والنظريات . وهو فى هذا يقول : « ما ارتحل

أحـد ولا رأى أقطاراً ومناخات ولا سمع خطب رجال متعلمين أكثر منى » (١) .

ومن أهم تلك الأسفار التى أثرت فى حياته العلمية تأثيراً قوياً إقامته فى مصر التى يحدثنا هو أنها استغرقت خمسة أعوام كاملة قضاها كلها فى تلقى علم الهندسة على علماء وادى النيل » (٢) .

وأحسب أن هذا التصريح الذى نقله لنا الأستاذ « چانيـه » — وهو من أجل علماء أوروبا فى العصر الحديث — عن « ديموكريت » نفسـه يصلح لأن يكون رداً صامتاً لاذعا على أولئك السطحيين الذين يجزمون بأن الشرق لم تكن فيـه هندسة علمية ألبتة كما يزعم الدكتور طه حسين فى كتابه المسمى « قادة الفكر » .

مر « ديموكريت » بأتينا أثناء هـذه الرحلات مروراً عاجلا ، فلم يعرها شيئاً من الاهتمام كما لو كان يجهل أو يتجاهل قيمتها العلميـة تمام التجاهل ولم يعرف أحد من المؤرخين علة هذا الاغضاء عن مدينة كأتينا كانت فى ذلك العهد فى فجر نهضة قيمة .

وحوالى سنة ٤٢٠ أنشأ فى مسقط رأسه « أبدير » مدرسته الذرية الفخمة التى كان لها فى التاريخ هذا الشأن الذى سنراه .

٢ ـ مؤلفاته

قلنـا آنفا : إن التاريخ قد حفظ لنـا عناوين نحو خمسـين مؤلفاً لـ « ديموكريت » . والآن نقول : إن هذه المؤلفات كانت فى الطبيعة وعلى النفس والطب ، وعلى الحيوان والنبات ، وفى الموسيقى والرياضة ،

(١) انظر صفحة ٧٧ جزء واحد من كتاب تاريخ الفلسفة للاستاذ بريهييه
(٢) انظر صفحة ٩٢٥ من كتاب «چانيه» و«سياي»

والفلك والأخلاق وغير ذلك مما جعل بعض المؤرخين يشبه مؤلفاته بمؤلفات « أرسطو » فى الاحاطة بكثير من المواد العلمية ، وحدت البعض الآخر إلى الحكم بانعطاف « ديموكريت » نحو طريقة السوفسطائيين الذين كانوا يفضلون الثقافة العامة على التخصص فى بضع مواد بعينها .

غير أن هذه الكتب مع الاسف قد فقدت ولم يبق منها إلا شذرات متناثرات هنا وهناك فى كتب معاصرى « ديموكريت » وأخلافه مثل « أرسطو » و « تيوفراست » و « إبيكور » و « ديوچين لاإرس » . وقد أخذ الأستاذ «ريڤو » — بهذه المناسبة — على أفلاطون أنه انتفع ببعض نظرياته ، ولكنه لم يذكر اسمه . وذكر عن « أرسطو » أنه لم يشر إلى اسمه إلا فى موضع النقد (١)

وأنا أستبعد على « أفلاطون » أن لا يكون نزيهاً ، ولكن لعله كان يجهل صاحب الأفكار التى استفاد منها .

(ج) مذهب هذه المدرسة

١ ـ أساسا هذا المذهب

صدرت هذه المدرسة فى آرائها عن أساسين جوهريين . فأما أولهما فهو التجربة الحسية . وأما ثانيهما فهو المنطق النظرى البحت . وقد اتخذت هذين الأساسين سنداً لها فى جميع دعاويها وأعلنت أنه مادامت

(١) راجع ريڤو صفحة ٥٢

التجربة والمنطق يؤيدانها ، فهى لاتتردد فى الجزم بصحة مذهبها . وإليك النهج الذى سلكته لتأسيس هذا المذهب :

لما كان كل ناظر إلى أشعة الشمس يشاهد فيها كائنات صغيرة تغدو وتروح فى الجهات الست ، ولما كان من المشاهد أيضاً انحلال الألوان فى الماء وامتزاجها بجميع أجزائه ، وانتشار الروائح فى الهواء واختلاطها بأجزائه كذلك . ولما كان الماء يمر من أحد جانبي كل من الخشب والقماش إلى الجانب الآخر ، والنور يخترق الزجاج ، والحرارة والرطوبة تخترقان جميع الأجسام ، فقد دل هذا كله على أن فى الأجسام الكبيرة مسام تنفذ منها أجسام المواد التى تخترقها ، أو بعبارة أخرى : إن فى هذه الأجسام فراغا تشغله الأجسام الاخرى أثناء مرورها ثم تخليه بعد الاختراق . وهذا يستلزم أن لايكون الجسم الكبير واحداً ، لأنه لو كان كذلك لاستحال مرور جسم آخر منه مهما بلغت دقته ، لأن شغل جسمين فراغا واحداً فى آن واحد محال .

أما الأساس الثانى وهو المنطق ، فهو يتلخص فى أنه — كما قال الايلياثيون — لاوسط بين الموجود والمعدوم ، وأن الموجود لاينعدم ، والمعدوم لا يوجد فضلا عن أنه ينتج وجوداً . غير أن الايلياثيين قد قادهم هذا النظر إلى انفراد الموجود بالوجود ، وجحود وجود اللاموجود وقد ترتب على هذا عندهم جحود الحركة ، ولكن هذه النتيجة ليست هى التى وصلت اليها المدرسة الذرية ، فانها مع اعترافها بأكثر مقدمات « پارمينيد » لم توافقه على أن اللاموجود غير موجود ، بل إنها جزمت بوجوده إلى جانب الموجود ، وسمت الأول بالخلاء كما دعت الثانى

بالملاء . وبهذا أثبتت وجود الحركة التى نفاها الايليائيون . وهذا اللاموجود الذى أثبتته المدرسة الذرية بمنطقها النظرى هو نفس الخلاء الذى أثبتت تجاربها الحسية وجوده فى الأجسام الكبيرة والذى دعته بالمسام التى تسمح باختراق الكائنات الصغيرة تلك الأجسام الكبيرة .

وحيث إن الموجود والخلاء قد ثبتا ، فقد ثبتت الحركة لأولهما فى ثانيهما ، وثبت ثانيهما بين كل اثنين من أولهما . ومن هذا تتضح ضرورة كل منهما للآخر كما يتضح أن الأول على كبر حجمه مؤلف من كائنات صغيرة دقيقة ، تجتمع فنسمى اجتماعها ولادة ، وتتفرق فنسمى تفرقها موتا .

وبناء على ذلك فليس للوجود والانعدام الحادثين حقيقة إلا فى الظاهر فحسب ؛ فنحن نجزم بوجود الشيء حينما يصير فى حالة نستطيع معها أن نحسه باحدى حواسنا ، ونحكم بانعدامه حينما يصير فى حالة يدق معها عن تلك الحواس ، وليست الأولى وجوداً حقيقياً ، ولاالثانية انعداما حقيقياً ، وإنما الاولى اجتماع للذرات والثانية تفرق لها ، لأن الموجود لاينعدم ، والمعدوم لايوجد ، إذ من الثابت أن الوجود لاينتج عدما وأن العدم لاينتج وجودا . كما قرر الايليائيون بحق .

٢ ـ أصل الكائنات

يتكون هذا العالم كله فى رأى المدرسة الذرية من أجسام صغيرة صلبة أزلية أبدية غير قابلة للتغير الجوهرى ، وهى لاتتناهى ولا تندرج تحت حصر ، وهى لاترى متفرقة لشدة صغرها ودقتها عن الحواس ، وهى

تختلف فى صورها وأحجامها وأوضاعها وتتفق فى كل ماعدا ذلك . وعنده أن هذه الأجسام لاطعم لها ولا لون ولا رائحة وإنما توجد لها هذه المزايا بتجمعها وتنسلب منها بتفرقها . وهذه الاجسام تدعى بالذرات أو الجواهر الفردة وهى منتشرة فى الفراغ بهيئة منظمة ويكفى لوجود أى جسم كبير أن تنفصل كميات من الذر عن تلك الفصائل ثم يلتقى بعضها ببعض التقاء مصادفيا أهوج ، فيتكون الجسم الكبير من تلك الاجسام تكونات يتفاوت تماسكها قوة وضعفا بتفاوت الظروف والأحوال التى نشأ فيها اجتماعها .

ولما كان وجود الأجسام الكبيرة فى رأيهم متوقفاً على الحركة الصادرة من الذر ، وهذه الحركة لاتتم بالبداهة إلا فى فراغ ، فقد وجب أن تؤمن هذه المدرسة ضرورة بوجود ذلك الفراغ الذى لولا وجوده لما تكون شىء من هذا العالم كما أشرنا إلى ذلك ، بل إنها غالت فى هذا حتى جحدت جميع الحقائق الكونية إلا اثنتين ، وهما : الذرات والفراغ .

٣ - تألف العالم

أما كيف تكون العالم عند هذه المدرسة ، فنحن نوجزه فيما يلى :

أخذت كميات كبيرة من الذر تنفصل من الكتلة الذرية الكبرى وتتحرك حركة طبيعية غير منتظمة ولا متجهة إلى جهة معينة ، بل جعلت تتصادم تصادماً متوالياً ثم بدأ قانون المشاكلة يعمل عمله فتتجاذب الذرات المتشابهة الأحجام ويتماسك بعضها ببعض حتى تكونت منها كتلة

خاصة تمتاز عن المجموعة العامة بأنها متجانسة فى كبر الحجم ، وبالتالى فى القـدرة على الحركات التى تعجز عنها صغار الذرات ، وهذه المجموعة المؤلفـة من ذرات كبيرة سريعـة الحركة هى التى ندعوها نحن بالسماء ، وهى الحاجز الفاصل بين الـكتلة العظمى « اللامنحصرة » وبين ما انفصل منها من الذرات ، ولـكن ليس معنى هذا أن السماء مكونة كلها من ذر كبير الحجم كما يتبادر إلى الذهن ، وإنما اضطر كثير من الذر الصغير المدافع المغلوب إلى أن يأوى فى الثقوب التى تفصـل بين وحدات الذر الأكبر .

تلى هـذه المجموعة مجموعة أخرى ، ذراتها أصغر حجما وأضـعف استعداداً للحركة ، ولهذا سهلت مدافعتها بما هو أكبر منها حتى أبعدت عن الـكتلة العظمى ، وهذه المجموعة هى ما نسـميه بالأرض ، وهى دائرة من الذر أكسبتها حركتها المستمرة شكلا اسطوانيا .

ويعلق الأستاذ « چانيـه » على رأى هذه المدرسة بقوله : « إن الفكرة الاغريقية عن المادة قد وصلت فى عهد « ديموكريت » إلى إدراك جـلى واضح ، إذ هو الذى وضع كل المبـادىء العظمى التى تسود علم الطبيعة فى العصور الحديثـة سيادة آخذة فى النمو . وتلك المبادىء التى وضعها هى مثل مبدأ عدم قابلية المادة للفناء ، ومبدأ بقاء القوة . ذانك المبـدآن اللذان يعبر عنهما فى البيئات العلميـة بهذه العـبارة : لم ينشـأ شىء من اللاشىء ، ولن ينتهى شىء إلى اللاشىء » .

ومن هذه المبادىء أيضاً إرجاع جميع المظاهر الـكونية إلى مصـدر واحـد وهو الحركة . ومنها كذلك القول بانفراد القانون الميـكانيكى بالسيادة على العالم الطبيعى .

وقصارى القول : إن فخار « ديموكريت » ينحصر فى أنه هو الذى وضع مبادىء مانستطيع أن نسميه بفلسفة الظاهر . (١)

٤ - الأرواح والآلهة

أما عنصر الحياة وهو عالم الأرواح ، فهو مكون من ذرات أرق وألطف من الذرات السابقة ، وهى أقرب شبها إلى ذرات النار ، وهى كذلك متطايرة هنا وهناك فى كل نواحى الفراغ ، وهى تلتقى بالذرات الأولى وتمتزج بها على نحو خاص فتكسبها الحياة ، ولكن هذه الحياة أيضاً لها درجات متفاوت بعضها عن بعض ، فأدناها النبات ثم يليه الحيوان ثم الانسان ثم الجن ثم الآلهة . إلا أن هؤلاء الأخيرين مكونة ذراتهم من عنصر أعلى ، له من خواصه ما يجعله قميناً بالخلود .

غير أن هؤلاء الآلهة ليس لهم على الكون أى تأثير فى رأى « ديموكريت » لأن الكائنات لا تخضع لمؤثر خارجى أيا كان نوعه ، وإنما هى تتحول وتتطور خضوعا لخواصها الشخصية أو للقوانين الطبيعية الماكينيكية .

وعند هذه المدرسة أن كل إنسان له روحان أو روح ذات وجهين فأما الأولى فهى منتشرة فى الجسم كله ، وهى التى يشترك فيها مع جميع الكائنات الحية . وأما الثانية فمقرها الصدر ، وهى خاصة به دون بقية الحيوانات ، وهى التى بها يدرك المعقولات ويفهم العلوم .

---

(١) صفحتي ٢١٦و٢١٧ من كتاب « چانيه » و « سياي »

٥ ـ المعرفة

ترى هذه المدرسة أن أساس المعرفة هى الحواس وأن مأتى كل تفكير هو الاحساس ، وهذا الاحساس ينقسم الى قسمين : إحساس داخلى ، وهو ما يسمونه بالتفكير . وأداته هى الحاسة الداخلية أو الروح أو العقل . وإحساس خارجى . وهو نتائج قيام الحواس الخمس بوظائفها وفى كلتا الحالتين لا تحدث المعرفة الا عن تماس مادى بين الحاسة والمحس ، وهذا التماس قد يقع بطريقة مباشرة وقد يقع بالواسطة . فأما الاول فهو التماس الواقع بين حاستى الذوق واللمس ومحساتهما . وأما الثانى فهو الواقع بين بقية الحواس ومحساتها .

وكيفية تكون هذه الواسطة فى الاحساس الغير المباشر هى أن تنتزع انتزاعا آليا على أثر وقوع العين مثلا على المبصر ، صورة دقيقة من هذا المبصر ثم تنتقل هذه الصورة بوساطة الهواء الى إنسان العين ، لتنعكس عليه فيحدث الابصار .

وكذلك حين تجتمع الذرات التى من شأنها أن تكون رائحة عطرية ، تكون هذه الرائحة تكونا « ماكينيكيا » ثم تصطدم بالعضو الملائم لها من حواسنا فنحسها بوساطة الهواء أيضا .

٦ ـ الأخلاق

كانت الغاية القصوى عند « ديموكريت » هى السعادة ، وهى عنده تتكون من : الصحة واعتدال المزاج والشعور باللذة . وقد رسم لتحقيقها خطة ناجعة فى رأيه تنحصر فى التفاؤل والبحث عن اللذة والعمل على طرد الألم بقدر المستطاع وقيام كل فرد بما يسرته الطبيعة له . فأما التفاؤل

فيعلله بان الاصلاح ممكن ، وأنه لا ثبات لهذه الكائنات الظاهرة . وقد يكون التغير خيرا إذا عملنا لذلك . وأما القيام بالواجب فيعبر عنه بقوله : « إن العنكبوت علمتنا كيف ننسج ملابسنا ، والبلبل أفهمنا كيف نستمتع بلذة الغناء مع عدم إهمال تكوين الاعشاش (١) » . وهو يرى أن أهم الآلام التى يجب طردها هى الآلام الداخلية التى تضنى النفس وتعذب الفؤاد .

(د) ديموكريت فى نظر العرب

اشار القفطى الى مذهب « ديموكريت » فى أسطر وجيزة ، ولكنها إشارة علمية صحيحة تتفق مع حقيقة مذهب هذا الفيلسوف فاعلن أنه قال بتحلل الاجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ، وهذا مبدأ قال به « ديموكريت » حقا ، ونسبته اليه مشهورة عند حذاق المتكلمين ، اذ لا يخفى على أحد من المطلعين على الحركة العقلية الاسلامية ، ذلك الجدل العنيف الذى اشتعل أواره بين بعض الفرق الاسلامية والبعض الآخر من جهة ، وبين هذه الفرق وبين الفلاسفة من جهة اخرى . وقد رد الرئيس ابن سينا فى القسم الطبيعى من كتاب « الاشارات » على نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ردا قيما أبان فيه الفرق بين التجزئة الواقعية والقابلية الذهنية لهذه التجزئة .

ومهما يكن من شىء فان نسبة القفطى هذا المبدأ الى « ديموكريت » صحيحة ، وأنه هو أول من قال فى بلاد الاغريق بهذه الفكرة .

---

(١) انظر صفحتى ٦٤ و٦٥ من كتاب الاستاذ «ريڤو» .

أما الشهرستانى فقد سلك بازاء « ديموكريت » نفس خطته التى تعودناها منه بازاء « تاليس » و « أناكسيمين » و « أمبيدوكل » وهى نسبته اليهم القول بوجود المبدع الاول إلا أنه قد زيف مذهبه ونسب اليه مذهب « أمبيدوكل » القائل باصلية العناصر الاربعة لجميع الكائنات . وهاك عبارته فى هذا :

« فانه كان يقول فى المبدع الاول : إنه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ، بل الأخلاط الاربعة وهى الاستقسات أوائل الموجودات كلها دفعة واحدة (١) » .

ولسنا ندرى ما الذى يقصد بكلمة « المبدع الاول » فاننا إذا قرأناها بصيغة اسم الفاعل كان معناها أن العناصر هى التى أبدعت . ونحن نعلم أن « أمبيدوكل » — وهو القائل الحقيقى بهذا الرأى — كان ثنائيا يقول بتأثير قوتى الحب والبغض فى هذه العناصر ، وبالتالى كانت هذه العناصر عنده منفعلة خاضعة لتأثير هاتين القوتين . وعلى هذا لا تكون هى المبدعة الفاعلة . واذا قرأناها بصيغة اسم المفعول ، ترتب على ذلك أن تكون العناصر مبدعة مستحدثة . وهذا ما لم يقل به « أمبيدوكل » ولا « ديموكريت » ولا غيرهما من فلاسفة الاغريق الطبيعيين . وبناء على كل هذا يكون التعبير بـ « المبدع » أو بـ « المبدع الاول » فى هذا المقام لا نصيب له من الصحة على الاطلاق .

---

(١) انظر صفحة ٦٥ من الجزء الثالث من « الملل والنحل » للشهرستانى .

- ٧ -

أناجزاجور

(١) حياته ومؤلفاته

ولد « أناجزاجور » فى مدينة « كلازومين » بآسيا الصغرى حوالى سنة ٤٩٩ . ولما شب أخذ يدرس تراث المدرسة الايونية التى كان ينعطف إليها بطبيعة مناخه ومقر نشأته ؛ ومازال كذلك حتى نمت ثقافته وقويت عقليته . ثم ارتحل إلى « أتينا » التى كانت قد بدأت تعلن جدارتها بحمل راية الحياة العقلية فى العالم كله ، وتفرض زعامتها الفكرية على ماعداها من الأمم والشعوب . وهناك اشتهر بآرائه العلمية ونظرياته الفلسفية ، فأصبح صديقاً لـ « بيريكليس » أشهر أعلام الساسة الأتينيين فى ذلك العهد كما يحدثنا بذلك « أفلاطون » فى كتاب « فيدر » . وظل بين ربوعها علماً فى رأسه نار زهاء ثلاثين سنة ينتهل من علمه شباب أتينا الناهض المتعطش إلى الفلسفة ؛ ولكن شيوخ هذه المدينة المتعصبين لم يكونوا مطمئنين إلى تعاليم « أناجزاجور » ولا مستريحين إلى فلسفته ، بل كانوا يعدونها خطراً على عقائد الشباب ؛ لما يرونه من الفرق الواضح بينها وبين فلسفة « فيثاغورس » و « أمبيدوكل » التى هى أشبه بتعاليم الأنبياء والمرسلين منها بنظريات الفلاسفة والعلماء .

وقد انتهز « أريستوفان » (١) عدو « أناجزاجور » اللدود فرصة

---

(١) مؤلف مسرحي هزلي كان يعيش فى أتينا فى القرن الخامس قبل المسيح .

حديث النـاس عن فلسفته ، فنشط للتشنيع عليه والتشهير به نشاطـاً قوياً واتخذه لبعض مسرحياته بطلا خطراً ينفث سمومه فى رؤرس أبناء الدولة ليهدم عقائدهم . فكان لهذه الحملة كما لغيرها من حملات الشيوخ القدماء أسوأ الأثر فى نفوس الشعب الأتينى ضد تعاليم هذا الفيلسوف ، فأخذ المتعصبون يتحرشون به حتى إذا أذاع نظريته العلميـة الشهيرة التى جزم فيها بأن الشمس قطعـة من اللهيب ، لا بأنها جسم بلورى تنعكس عليـه النار السماوية الخالدة كما خيلت إلى « أمبيدوكل » أوهامه الباطلة . فعند ذلك هب أعداؤه يرمونه بالالحاد ، لانكاره النار السماوية الخالدة ولتهكمه « بأمبيدوكل » النبي التقى العظيم ، فثار به الشعب وأرادت الجماهير الفتك به . وأخيراً طرد من أتينا إلى مدينة « لامبساك » الصغيرة التى قضى فيها بقية أيام حياته ثم مات بها فى سنة ٤٢٨ وهى السنة التى ولد فيها أفلاطون .

وفى الحق أن « أناجزاجور » كان خطراً على الديانة الاغريقية خطورة تستدعى ثورة القدماء به ، لأنه اهتدى إلى كشف الاله الاوحد الحكيم الذى ظهرت حكمته الخفية فى بديع صنعه الظاهر . ولا ريب أن فى هذه الفكرة تقويضاً للديانة الاغريقية الوثنية من أساسها .

أما مؤلفاته فان هـذه العـوامل المتقـدمة التى أحاطت به فى أعوامه الأخيرة والتى قد تكون سبباً فى اندثار كتبه من جهة ، وإن سمو أفكاره الفلسفية من جهة أخرى قد وقفا حجابا كثيفا حال بين النـاس وبين فهمها على حقيقتها ، وجعلهم يسيئون تأويلها . ولولا جمل مأثورة عن « سقراط » وأحكام عادلة مدونة بقلم « أفلاطون » وإشـارات

بسيطة تشهد بالسمو مسجلة فى كتب « أرسطو » ولمحات سريعة محفوظة فى مخلفات « االرواقيين » وشذرات متفرقة وصلت إلى المحدثين بفضل العالم « دييل » لظل هذا الفيلسوف مجهولا كل الجهل أو مفهوما على غير حقيقته لدى العامة والخاصة جميعا .

(ب) مذهبه

١ - الطبيعة عنده

آمن « أناجزاجور » بالتغير والصيرورة والاجتماع والتفرق التى آمن بها الايونيون الأولون و « هيراكليت » وأقرها « أمبيدوكل » من بعدهم مع إسناده التأثير فيها إلى قوتى : الحب والبغض كما أسلفنا . ولكنه مع إيمانه بهذه التحولات لم يعزها إلى تطور العناصر كما فعل الايونيون الاقدمون و « هيراكليت » ولا إلى قوتى : الحب والبغض كما فعل « أمبيدوكل » لان الشىء عنده مهما طرأت عليه الطوارىء وأثرت فيه المؤثرات لا يمكن أن يستحيل إلى شىء آخر . فمن المستحيل أن يوجد عظم من لحم ، ولا شعر من دم ، ولا حجر من ماء . أما مانشاهده فى الظاهر من حدوث شىء من شىء آخر مع عدم ظهور عناصر المحدث فى القديم ، فليس معناه أن شيئاً حدث من شىء آخر مغاير له ، وإنما تفسيره أن عناصر المحدث كلها كانت موجودة منذ الازل فى القديم وجزداً خفى علينا لدقته وقصور قوانا المدركة عن اكتشافه . ومن البديهى أن خفاء الاشياء على حواسنا لا يؤذن بعدم وجودها . وبناء

على هذا فليست العناصر مقصورة على أربعة كما توهم القدماء ، وإنما توجد في الكون عناصر بعدد مافيه من أشياء مختلفة في طبيعتها وفي خواصها. فالصخر الذي يخيل إلينا أنه تكون من ماء متجمد لم ينشأ من هذا الماء. وإنما كانت عناصره مشتتة في وسط ذلك الماء المتدفق ، فأخذت تتجاذب وتتجمع بفعل القوة العاقلة المسيرة للكون حتى صارت في حالة يمكن معها أن تحس . فلما أحسسناها فهمنا أنها تولدت من الماء المغاير لها في الطبيعة والخواص ، وما نحن في ذلك إلا واهمون . وإذا انتقلت إلى الدور الذي ينبغي فيه أن تتفكك ، تفككت ثم طغى عليها أحد العناصر الاخرى القوية بتجمع أجزائها فجرفها تياره فخفي علينا وجودها فحسبناها تلاشت ، وما نحن في ذلك إلا سطحيون متسرعون .

الحقيقة التي لامراء فيها إذا : هي أنه : لاتولد في العناصر ولازوال ، ولاتحول في جواهرها ولاتبدل ، وإنما هو اجتماع وتفرق في الأجزاء يتبعهما ظهور واختفاء أمام الحواس ، وحضور وغياب للخواص « اللامتناهية » المودعة في تلك العناصر والتي لا تتحقق إلا في حالات خاصة يشترط فيها الاجتماع . وينتج من هذا ضرورة أن يكون كل عنصر من العناصر التي لاتكاد تتناهى مشتملا على جواهر غيره من جميع العناصر الأخرى التي يخيل إلى الناس أنها تستحيل .

أما الكواكب فهي عنده أجرام انفصلت من الأرض ثم ارتفعت بسبب يبوستها وخفتها . ولسرعة حركتها التهبت ذلك الالتهاب الذي نراه : ولولا اشتمالها على جزئيات من عنصر النار كما قدمنا لما كانت قابلة للالتهاب مهما اشتدت عليها سرعة الحركة .

وبما أن كل هذه الحركات يمكن أن تتحقق فى أى مكان ، فلا يصح القول بأن عالمنا هذا هو الوحيد ، بل يمكن أن يكون هناك عدة عوالم .

٢ ـ الحركة والقوة العاقلة

وهنا يتجه إلى فلسفته ذلك السؤال الضرورى العويص ، وهو : « مم نشأت هذه الحركة الدائمة التى لا تكاد تجمع شيئاً حتى تفرقه ، ولا تفرقه حتى تجمعه ؟ ولم كانت ؟ ولكن « أناجزاجور » لا يتردد فى أن يجيب سائليه بقوله : « إن هذه الحركة ما كينيكية متأثرة بقوة منصبة عليها من الخارج ، وهى لازمة لزوما لامناص منه لنظام الكون ، إذ لو لم توجد لانعدم كل شىء فى العالم ، ولهوى الكون كله إلى جمود سحيق . فبالحركة توجد الحياة والموت ، أو مايسمونه بالكون والفساد ، وبها يوجد النهار والليل ، ويهوى الرطب والثقيل نحو المركز ، ويصعد اليابس والخفيف نحو الخارج ، وبها يحصل التعقل والادراك . وبالجملة هى أولى الضروريات وأقواها من غير استثناء . أما فاعلها فهو « النوس » أو تلك القوة الحكيمة التى لا يقبل العقل السليم أن تكون مثناة كما رأى « أمبيدوكل » وإنما هى واحدة من جميع الوجوه .

« وهذه القوة العاقلة مستقلة تمتزج بالأشياء ، وهى بكليتها فى نفسها . إنها ألطف وأنقى الموجودات جميعها » (١) .

(١) انظر شذرة ٨ من الجزء الخاص بأناجزاجور فى كتاب ديل

وقد عزا إليه «سامپليسيوس» (١) فى كتابه «عن السماء» مايأتى : « إن « النوس » أو القوة العاقلة لها قوة قاهرة على كل شيء ، ولها علم غير محدود » .

وعنده أن كل كائن حى حتى النبات مشتمل على جزء يتناسب معه من ذلك الادراك الكلى الأعلى . وبهذا الجزء يدبر كل كائن حى حياته تدبيراً خاصاً مستقلا .

وهو يرى أنه لولا وجود تلك القوة الحكيمة المدبرة لما سلمت تلك الأجرام الكثيرة العدد من الاصطدام أثناء هذه الحركة الفائقة فى السرعة والتى لاتفتر لحظة واحدة مدى الحياة .

نستطيع بعد كل الذى قدمناه عن « أناجزاجور » أن نجزم بأنه كان عالما طبيعياً مبدعا ، وفيلسوفا مؤلهاً جليلا ، وأن نتائج نظرياته إن لم تكن قد ظهرت فى حال حياته ، فانها كانت بارزة الأثر بعد موته حتى لقد شهد له « سقراط » بأنه كان مثله فى البيئة التى يعيش فيها مثل « الصاحى بين السكارى » على حد تعبيره ، وليس هذا فحسب ، بل إنه قد اعترف له بأنه مؤله جليل حيث قال : إنى آخذ على أناجزاجور اتخاذ حكمة البارى الممثلة فى نظام الكون برهانا على وجوده ، إذ لو أنه اتخذ خيريته التى نشعر بجذبها إيانا نحو الخير فى داخل نفوسنا برهانا على ذلك الوجود ؛ لكان أقرب الى الصواب ، لأن ماندركه فى داخل أرواحنا أثبت وجوداً وأقوى يقينا مما نحسه بحواسنا ،

١ ــ هو أحد أشراح أرسطو المنطقيين وكان من مشاهير متاخرى مدرسة الافلاطونية الحديثة . ومن أشهر كتبه شرحه للمقولات وكتابه « عن السماء » .

ولا شك أن فى هذا التصريح من « سقراط » دليلا قويا على عظمة « أناجزاجور » وضربه فى الفلسفة العالية بسهم نفاذة ، بل إن كثيراً من الباحثين يرون أن « سقراط » نفسه قد تأثر به فى طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب التى كانت أساس منطق « أرسطو » فيما بعد .

على أن شهادة « سقراط » لهذا الحكيم بذلك التأليه السامى لم تمنع « أفلاطون » من أن يهاجمه فى « فيدون » مهاجمة قاسية وأن يرميه بالتناقض ، إذ يقرر فى موضع من كتابه أن الفاعل المؤثر فى جميع الحركات هو العقل العام ثم يسند فى موضع آخر الحركات إلى علل طبيعية محضة كما سنفصل ذلك حينما نعرض لأفلاطون ، بل هو لا يلجأ إلى العقل العام إلا فى المواطن التى لا يهتدى فيها إلى تلك العلل الطبيعية .

ومن الغريب أن «ارسطو» يتفق مع « افلاطون » فى اتهامه إياه بأنه أهمل العلة الغائية ، وأن عقله العام لا يصرف الاشياء على الطريقة الروحية المحضة ، ولكنه شبيه بآلة ميكانيكية فوق الطبيعة تشبه قوتى الحب والبغض عند « أمبيدوكل » ولا يلتجأ اليها إلا عند غيبة الاسباب المباشرة . (١)

غير أن هذا الهجوم الذى وجهاه إلى « أناجزاجور » لم يمنعهما من التحدث عنه باحترام فى عدة مواضع من كتبهما لابتداعه هذا العقل المدبر ولا سيما « أرسطو » . واليك نموذجا وجيزا من رأيه فيه :

« حينما يعلن رجل أن فى أجزاء الطبيعة — كما فى الكائنات

(١) انظر « فيدون » ص ٩٧ ب وما بعدها والباب الرابع من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة » .

الحية — قوة عاقلة وهى سبب النظام والاتساق العامين ، فان هذا الرجل — فيما يظهر — يكون مستمتعا بالعقل الى جانب ضلال من سبقوه أو يكون كالعاقل بين المخرفين . ونحن نعلم علما لا يحتمل الشك أن أناجزاجور قد اعتنق هذه الفكرة » . (١)

ولكن لعل لدى الاستاذ « ريثو » ما يعتمد عليه فيما عزاه الى « أفلاطون » و« أرسطو » عن هذا الحكيم .

(ج) أناجزاجور عند العرب

يسرنا أن نعلن هنا احقاقا للحق أن الشهرستانى قد وفق الى الحقيقة فى كتابته عن « أناجزاجور » إذ نسب اليه أنه أول من قال بالكمون الذى يعقبه الظهور ، أو بالقوة التى يتلوها الفعل ، وباشتمال كل عنصر على أصول عدة عناصر . ولهذا يستحيل بعض العشب فى معدة الحيوان الى لحم ، وبعضه الآخر الى دم ، وبعضه الى عصب ، وبعضه الى عظم . فلو لم تكن هذه العناصر كلها موجودة بالقوة فى العشب لما برزت منه على هذا النحو . وعزا إليه كذلك القول بان المحرك لجميع الموجودات والمبرز لها من القوة الى الفعل هو القوة العاقلة أو البارى ، وبانه منزه عن الحركة (٢) . وهذا كله صحيح وجد النص عليه فى البقية الباقية من مؤلفات « أناجزاجور » أو وجد منسوبا إليه فى كتب الثقات من معاصريه وأخلافهم .

«١» انظر الباب الثالث من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة » .
«٢» انظر صفحة ١٢٧ وما بعدها من الجزء الثانى من كتاب الشهرستانى.

أما القفطى فقد كتب فى ترجمته لهذا الفيلسوف العظيم سطرين اثنين ويا ليته لم يكتبهما ، لأنه سجل فيهما زيفا مضحكا يؤيد التهمة المتجهة من علماء أوروبا إلى مؤلفينا القدماء بالخلط . وهذا الزيف هو زعم القفطى بأن « أناجزاجور » كان معاصرا لارسطو (١) . على حين ينص التاريخ الصحيح على أن « أناجزاجور » ولد فى سنة ٤٩٩ وتوفى فى سنة ٤٢٨ وهى السنة التى ولد فيها « أفلاطون » . أما أرسطو فقد ولد فى سنة ٣٨٤ أى بعد وفاة « أناجزاجور » بأربعة وأربعين عاما . وبهذا لا يكون « أناجزاجور » معاصرا لارسطو ولا لاستاذه « أفلاطون » وإنما كان معاصرا لسقراط وكان أسن منه وتوفى قبله بثمانية وعشرين عاما .

---

(١) انظر صفحة ٦٠ من كتاب « تاريخ الحكماء » للقفطي .

الفلسفة فى عصر سقراط

تمهيد

لما دمر الفرس مدينة « ميليت » اضطرت الفلسفة إلى أن تغادر مهدها الأول ، فارتحلت من « إيونيا » يحوطها الذل ، ويحدق بها البؤس إلى « إيتاليا » . وهناك استقرت فى « صقلية » وأنتجت من المذاهب القيمة والآراء الفخمة مارأيناه فى فلسفة عصر ماقبل « سقراط ». ولكن سرعان ماظهر فى سماء الحياة العقلية كوكب أتينا التى كانت قد هبت — بعد انتصارها على الفرس — تتزعم العالم القديم كله سياسياً واقتصادياً وعلمياً .

والذى ضاعف اهتمامها بالعلم والفلسفة هو أنه كان على رأسها فى ذلك العهد « بيريكليس » ذلك الرجل الممتاز الذى فاقت - فيما يقولون - فتنته بالعلم شغفه بالمناصب والأموال ، والذى كان كلما سمع عن عالم أو حكيم استقدمه إلى أتينا وأغراه بالمقام فيها ، لتصبح حاضرة العلم والثقافة كما هى حاضرة المجد والسلطان . ومن أولئك الفلاسفة الذين استقدمهم « بيريكليس » إلى أتينا « أناجزاجور » الذى أسلفنا الحديث عنه ، فاتخذ منه لنفسه صديقاً حميما وناصحاً أميناً ، وللشعب الاتينى مهذبا ومربيا. فلما نزل هذا الفيلسوف بتلك المدينة وكان ذلك حوالى سنة ٤٦٠ حمل معه إليها الفلسفة الناضجة . ومنذ ذلك العهد استقرت الحكمة فى أتينا

فارتفع شأنها حتى بلغت الأوج ، وأصبحت عاصمة المعرفة الانسانية . وأطلق على ذلك العصر فيها اسم « العصر الذهبي » .

وبهذه المناسبة يرى كثير من مؤرخي الحياة العقلية أن الفلسفة ظلت في « أتينا » من عصر « بيريكليس » إلى أخريات أيام الاسكندر ، أى نحو مائة سنة فقط ، وهو الوقت الذى ظهر فيه « السوفسطائيون » و « سقراط » و « السقارطة الأصاغر » و « أفلاطون » و « أرسطو » .

وأنا أرى أن الفلسفة لم تغادر « أتينا » فى هذا العصر الذى يحدده مؤرخو الفلسفة فى أوروبا ، بل ظلت فيها مزهرة بعد ذلك بزمن طويل ، وإلا فكيف يهمل أولئك العلماء الفلسفات : « الرواقيية » و « الارتيابية » وفلسفة « الأكاديمى الحديثة » ثم لا أدرى أيضا كيف يتجاهلون إنتقال الفلسفة من « أتينا » إلى « روما » بعد هذا الوقت الذى حددوه بأكثر من قرن ونصف حين بعث « كارنياد » سفيراً الى « روما » فحمل معه الفلسفة إلى ربوعها ، وكان ذلك سبباً فى تفلسف الرومان كما سنذكر ذلك حين نعرض للفلسفة الرومانية ، وإذاً ، فقول هؤلاء العلماء لايقبل من الوجهة التاريخية إلا إذا حمل على قصد أن الاسكندرية منذ استقلال « بطليموس الاول » بها قد بدأت تزاحم أتينا فى مركزها العلمى وتختص دونها بحيازة الفلسفة شيئاً فشيئاً حتى احتكرتها ، فتفوقت بهذا الاحتكار على مدينة « سقراط » و « أفلاطون » ولكن هذا أيضاً غير مسلم به ، لأن الاسكندرية لم تكن قادرة على منافسة « أتينا » وبين ربوعها : « زينون » و « أريستيب » و « إبيكور » و « بيرون » و « كارنياد » و « أرسيزيلاس » وأشباههم من الفلاسفة.

المبتدعين الذين لم يظهر مثلهم فى الاسكندرية إلا فى القرن الثالث بعد المسيح حين أنشأ « أمينيوس ساكاس » ثم تلميذه العظيم « أفلوطين » من بعده مدرسة « الأفلاطونية الحديثة » . وهذا كله يؤيدنا فيما نذهب إليه من أن عمر الفلسفة فى « أتينا » لم يكن قرناً واحداً كما زعم بعض المؤرخين ، وإنما كان عدة قرون .

ومهما يكن من الأمر ، فأن « أتينا » قد صارت منذ منتصف القرن الخامس مقصد العلماء والفلاسفة من جميع أنحاء الدنيا ، وأضحت ميدان الجدل والنقاش ، ومنبع الآراء المبتدعة ، والأفكار المحدثة ، وتولت مهمة تثقيف العالم القديم وتهذيبه بفضل أولئك الأفذاذ الذين أنتجتهم فى ذلك العصر الجليل ، ولكن ينبغى أن نقرر هنا أن هذه النتائج الباهرة التى شع ضوؤها من بين مذاهب : « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » كانت خلاصة تراث قديم نشأ فى « إيونيا » وشب فى « إيتاليا » ونضج فى « أتينا » كما ينبغى أن نعلن أيضاً ان للمدرسة « السوفسطائية » أثراً عقلياً هاماً فى إنضاج هذا التراث وإبرازه الى حيز الافادة والانتاج وان كان أثراً سلبياً كما سنوضح ذلك فيما يلى :

- ١ -

المدرسة السوفسطائية

نظرة عامة

لما اختلفت المذاهب الفلسفية القديمة هذا الاختلاف البعيد المدى ، وتناقضت آراء الفلاسفة الأولين ذلك التناقض المترامى الأطراف ، فزعم « تاليس » زعيم المدرسة الايونية أن العنصر الأول الذى نشأ منه العالم إنما هو الماء . وقرر « أناكسيماندر » ثانى فلاسفة هذه المدرسة أن الماء ليس إلا جزءاً من أجزاء الطبيعة فلا يمكن أن يكون أصل منشئها كما رأى « تاليس » وإنما هى ناشئة من « المبهم » أو « اللامتناهى » وجزم « أناكسيمين » أن العنصر الأول الذى خلق منه الكون هو : « الهواء » .

وأكد « هيراكليت » أنه هو : « النار » وأن كل ما فى هذا العالم متغير ماعدا قانون التغير نفسه ، فانه هو الوحيد الذى لا يتغير فى هذا الكون الخالى من الثبات خلواً تاماً . وأعلن « پارمينيد » أن القانون الوحيد المتحقق الوجود هو قانون الوحدة والثبات والخلود على حالة واحدة ، وأن الحركة والصيرورة ليستا إلا من خداع الحواس . وادعى « ديموكريت » أنه اكتشف فى المادة التى قال بها القدماء عنصراً آخر ذا تأثير على الأشياء وفهمها وهو الروح إلى آخره .

لما اختلفت آراء الفلاسفة فى الكون إلى هذا الحد وزعم كل

فيلسوف منهم أن مارآه هو وحده الحق ، وأن كل ماعداه باطل وضلال مبين ، أدى ذلك إلى اضطراب فى التفكير نشأ عنه قلب الحياة العقلية والخلقية والاجتماعية رأساً على عقب ، وحار الناس فى فهم أسرار الكون وخفايا الوجود حيرة عظيمة وفكر الحكماء تفكيراً طويلا فوجدوا أن الكون لايزال معمى كما كان قبل نشوء هؤلاء الفلاسفة جميعاً وأن المشكلة الكبرى لاتزال منشورة على بساط البحث ، وأن كل ما وصل إليه الفلاسفة من : آراء وأفكار لم يزد الكون إلا تعقداً ، ولا العقول إلا ارتباكا . وفوق ذلك قد بدأ الارتياب يدب إلى نفوس الجميع وأخذوا يتساءلون عن العلة التى جعلت هذه الحلول مختلفة ، بل متناقضة . وأخيراً قرروا أن هذا الارتياب الذائع فى مذاهب الفلاسفة يسقط قيمتها جميعها ، ويفقد منها الثقة والاعتبار وأن المخلص الوحيد من هذه الحالة المحزنة هو أن يدرس الناس العلوم الطبيعية ويتعرفوا أحوال المادة ، ليستطيعوا أن يبحثوا بأنفسهم ويوازنوا بين كل تلك الآراء السابقة موازنة علمية صحيحة ويميزوا حقها من باطلها فأنشأوا دعاية واسعة لهذا الرأى ونصحوا الشباب بالبدء فى دراسة تلك العلوم الطبيعية .

ولما كانت هذه العلوم لا تدرس دراسة متقنة إلا فى مدارس جماعة من خيرة العلماء أطلقوا على أنفسهم اسم « السوفيست » أى الحكماء وسموا عملهم « السوفيسم » أى الحكمة وكانوا قد احترفوا التعليم المتنقل وعرض الخطب والمحاورات والمناظرات على ذوى الأموال ، ليبتاعوا منهم تلك المنتجات الأدبية أو ليستخدموهم كأساتذة لأبنائهم فكان من نتائج ذلك أن انهال الشبان من كل حدب على مدارسهم ينتهلون

من نمير علمها العذب الفياض ماهو كفيل بتصييرهم رجالا ناضجين قادرين على البحث والاستنباط . وقد أفردت هذه المدارس للفصاحة والبلاغة بين معارفها مكاناً واسعا فأصبح طلابها من أقوى الشبان حججا وأفصحهم ألسنة وأقدرهم على المناقشة المنطقية والجدل البرهانى .

ولما كانت الحالة السياسية فى أثينا فى ذلك العهد قد انقلبت رأساً على عقب ، وانتصرت الديموقراطية الهدامة على الاريستوقراطية المحافظة ، وكان من الطبيعى أن يتبع هذه الحالة فوز التهريج فى السياسة والعلم والادب وأن ينجم عن ذلك تدهور أخلاق الشعب وانحداره إلى حضيض الأنانية التى تسود فيها الغرائز الحيوانية الجانب الانسانى فى الاشخاص . وهذا هو الذى حدث ، إذ انحل التماسك وذاعت الاباحية وأخذ زعماء « الديموقراطية يضللون الجماهير ، ويأسرون بتمويهاتهم الدهماء ، ويجمعون حولهم الغوغاء . وقد ألجأتهم هذه الخطة إلى العناية بأساليب الدفاع عن أنفسهم وبتبريرهم تقنيناتهم وتشريعاتهم المحدثة بالخطب الساحرة والاحاديث الباهرة .

ولما كان ذلك لايتيسر إلا بالمقدرة الخطابية فقد أصبحت الفصاحة أداة من أدوات الحكم وأصبح الخطيب لايعنيه إلا أن ينتصر رأيه إن حقاً وإن باطلا . وكان حسب كل خطيب من خطبته أن يصيرها معقولة مقبولة فى نظر سامعيه ، فأصبحت البغية الوحيدة لطلاب السياسة أن يقدروا على دحض حجج خصومهم وإقناع أنصارهم الذين يترقبون منهم الهتاف والتصفيق .

وفوق ذلك فقد نشأت فى ذاك العهد بدعة المناظرات العامة التى

كانت تعقد فى ميادين اتينا الكبرى على مشهد من الجماهير ويتولى الشعب الحكم فيها وكان يحكم دائما طبعا لأكثر المتناظرين تهريجا . وقد رسم لنا « أريستوفان » و« أفلاطون » هذه الحالة فى لوحتين رائعتين ، بل إن « أفلاطون » صور لنا « سقراط » فى محاورة « پرروتاجوراس » يرفض لمناظرة مع « هيپياس » . وفى محاورة « جورجياس » يرفض أن يناظر « كاليكليس » ترفعا عن هذا النوع العابث الوضيع من المناظرات التهريجية .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن القضاة فى المحاكم كانوا يحكمون لاقوى الخصمين حجة وبرهانا . ونشأ من هذا السبب الاخير أن أصبح المتقاضون العاجزون عن الدفاع يستأجرون الفصحاء ، ليؤيدوا لهم حقوقهم أمام المحاكم ، فصارت الفصاحة منذ هذا التاريخ أكثر العلوم جلبا للمال وأصبح الفصحاء أعظم الناس استحواذا على المناصب العالية فى الدولة ، فهرع الشباب الأتينى من كل الطبقات إلى مدارس اولئك الحكماء ودفعوا لها الاجور الباهظة ، لينالهم من معارفها أكبر قدر ممكن فأغرى المال أساتذة تلك المدارس وجعلهم لا يفكرون فى تعويد الطلاب على محاولة نصر الحق أينما كان ، وإنما وضعوا نصب أعينهم ان يصيروهم قادرين على الانتصار فى مناقشاتهم لا يفرقون فيها بين الصحيح والزائف . وكان ذلك اساسا لبناء السفسطة .

(١) مصادرنا عن السوفسطائيين

ليس لدينا عن « السوفسطائيين » مصادر يوثق بها ويعتمد عليها

فى إبانة مذهبهم ، وتوضيح فكرتهم إلا تراث « سقراط » ومؤلفات « أفلاطون » و« أرسطو » و « فيلوسترات » وبعض شذرات متفرقة بقيت لنا من نصوصهم خاصة بآرائهم الفلسفية وتراكيب أقيستهم السوفسطائية فهى وحدها التى أنارت لنا سبيل معرفة هذه المدرسة . ونحن وان كنا نعلم أن هؤلاء الحكماء وهم من ألد خصوم « السوفسطائيين » فأنا على يقين من أن ما كتبوه عن مذهبهم صحيح الصحة كلها وأنهم لم يقسوا إلا فى الحكم على الاخلاق الشخصية لبعض زعمائهم . أما ما عدا ذلك فان « سقراط » و« أفلاطون » و« أرسطو » ارفع من أن يخالفوا فيه الحق أو يعدوا على العدالة والانصاف ، بل قد ذهب « سقراط » فى إنصاف هؤلاء العلماء إلى مدى بعيد فنصح كثيرا من تلاميذه أن يدرسوا طائفة من العلوم على أحد زعماء المدرسة « السوفسطائية » .

(ب) زعماء هذه المدرسة

لهذه المدرسة زعماء قد ألف بينهم الشذوذ فى آرائهم ، وجمع شملهم إنكار الحقيقة المطلقة . أما بعد هذه النقطة فلم ينـدرجوا تحت راية واحدة تظلهم فى كثير من الآراء كالمدارس الاخرى ، وإنما هم خليط من المدارس الاغريقية القديمة . وصرحوا بأن الصلة بينهم هى أنهم لا منهاج لهم فى فلسفتهم .

وأشهر هؤلاء الزعماء هم : (١) «پروتاجوراس» (٢) «جورچياس»

(٣) « پروديكوس » (٤) «ترازيماك» (٥) أنتيفون» (٦) «هيپياس» (٧) « أوتيديم » . وقد عاشوا جميعا فى القرن الخامس قبل المسيح .

وكل هؤلاء من ذوى الشخصيات البارزة ذوات الاثر الحى فى البلاد الاغريقية جمعاء . فـ « پروتاجوراس الابديرى » كان قد بلغ فى العلوم السياسية حدا دفع سكان مدينة « توريوم » — وكانت اذ ذاك إحدى المستعمرات الاغريقية — إلى ان يطلبوا منه ان يشرع لهم دستورا ، ففعل . وفى الفلسفة كتب — فيما يروى المؤرخون — كتابا عنوانه « نقض الآراء الزائفة » وقد فقد هذا الكتاب ولم يبق منه أثر أكثر من عنوانه .

وأما « جورچياس » فقد ولد فى صقلية وكان تلميذا لـ «أمبيدوكل» ولما شب وأتم ثقافته بعثته حكومة بلاده سفيرا فى أتينا ، فلم يكد يصل اليها حتى بهر الاتينيين بفصاحته ومقدرته الخطابية . ولم يبق لنا مما كتبه غير شذرات منثرة .

وأما « أنتيفون » فقد ولد حوالى سنة ٤٨٠ قبل المسيح . ولم يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه اشتغل بالفلسفة والحياة الاجتماعية ، وأنه اشترك فى مؤامرة حاكتها الاريستوقراطية الاغريقية للقضاء على الديموقراطية . فلما انتصرت هذه الاخيرة أعدمت كل المتآمرين بها ، ومن بينهم « انتيفون » .

وأما « پروديكوس » فقد كان نحويا بارعا ، دقيقا فى صناعة اللغة ، ماهرا فى صوغ المجازات والكنايات الى درجة أن أوصى « سقراط » خصمهم اللدود بعض تلاميذه بأن يتلقوا عليه دروسا فى النحو والبلاغة .

بل إن « إكزينوفون » نفسه قد استعار منه ذلك الرمز الجليل الذى وضعه للتمييز بين الفضيلة والرذيلة .

(ج) مذهبهم العام

دفع تناقض المذاهب السابقة السوفسطائيين إلى الاجماع على إنكار الحقيقة المطلقة وعلى الجزم باستحالة الحكم العام وحملهم على المناداة بأن الحقائق كلها اعتبارية وبأن مقياس كل واحدة منها هو الشخص الذى يدين بها . ويعتبر هذا المبدأ أساس مذهبهم العام ، بل هو النقطة الجوهرية التى ربطت بينهم والتى يتلاقون جميعاً عندها .

غير أنهم لم يسلكوا للوصول إليها سبيلا واحدة ، بل إن كل واحد منهم توصل إليها عن طريق يخالف طريق الآخر . فـ « پروتاجوراس » مثلا صدر فى العناصر الأولى من مذهبه عن مذهب « هيراكليت » إلا أنه ألغى منه العقل العام الذى هو عند « هيراكليت » بمثابة ميزان مضبوط ينظم جزئيات هذا الكون ، أو أداة وظيفتها إبراز الانسجام الكامن فى الأشياء . وهو يرى أن الفاعل الأوحد لكل هذا إنما هو الحركة المنعوتة بالأزلية والأبدية . فكل شىء يقع فى الكون من حوادث وظواهر لاينشأ إلا عن الحركة ، بل إن المعرفة البشرية نفسها لاتخرج عن كونها وليدة حركة بين الحاسة والمحس ، لأن جميع المعارف حسية . وبناء على ذلك إذا تغير أحد المتحركين أى الحاسة والمحس لزم على هذا التغير أن تتغير الحركة . وإذا تغيرت الحركة تغيرت نتيجتها وهى المعرفة . وهذا يقتضى أن لا يكون هنالك حقيقة مطلقة ولاعلم عام ولاحكم شامل ،

بل تكون هناك معارف شخصية تتغير بتغير حركات الحواس والمحسات . وإذا ، فيجب على من يحاول إدراك حقيقة من الحقائق أن لا يتعدى نفسه في إدراك هذه الحقيقة ، لأنه في داخلها سيجد كل شيء . وهو لهذا يقول كلمته المشهورة : « كل شيء حق » . ومعنى هذا ان الانسان الذي اعتبر نفسه القياس الأوحد للحقيقة كان الحق هو ماراه حقا ، والباطل هو ماراه باطلا بصرف النظر عن كل ماعدا ذلك . وهذا يترتب عليه أن يصير نقض حجج الغير ومحاولة إقناعه أو حمله على العدول عن رأيه أو الحكم على هذا الرأى الأجنبي بالخطأ أو بالصواب مستحيلة .

هذا هو رأيه فى الأحكام واعتباريتها ، ولا شك انه رأى يفقد العمومية من كل حقيقة . وقد أراد أحد معاصريه أن يسأله عن حقيقة الآلهة ليعرف هل هى متمشية مع قاعدته أولا ؟ فأجاب بما يأتى : «أما الآلهة فلا أستطيع أن أعرف إذا كانوا موجودين أو غير موجودين ، لأن فى هذا الموضوع كثيراً من العقبات المتعارضة ، إذ هو مظلم والحياة قصيرة » (١)

أما « جورجياس » فقد صدر فى مذهبه عن فكرة « پارمينيد » القائلة بوجود الموجود العام ثم تناول التعريف الذى وضعه « پارمينيد » لهذا الموجود وحاول تطبيقه على الموجودات المحسة التى لا يؤمن إلا بها ، فألفى هذا التطبيق محالا ، لأن موجود « پارمينيد » ساكن ثابت ، بيد أن جميع المحسات متحركة متغيرة . وقد قادته هذه النتيجة إلى الجزم بأن الكائن الذى زعم « پارمينيد » وجوده غير موجود ألبتة . وإذا فرض وجوده جدلا كان من المستحيل على أى

(١) انظر فقرة ٥١ من الكتاب التاسع من «حياة الفلاسفة» لـ «ديوچين لارس»

شخص أن يعرفه . وإذا سلم جدلا أيضاً أن شخصاً عرفه كان من المستحيل أن ينتقل هذا العلم إلى الغير .

ودليل العبارة الاولى هو مانشاهده من أن جميع الكائنات المحسة متغيرة ولا يوجد بينها كائن واحد ثابت كما قرر « پارمينيد » .

ودليل الثانية هو أن المعرفة وليدة الحركة بين العارف والمعروف أو بين الحاسة والمحس . ولما كان موجود « پارمينيد » — على التسليم بوجوده — غير محس فقد استحالت معرفته .

ودليل الثالثة هو أن ملقي العلم شخص آخر غير متلقيه . ولما كان كل فرد هو مقياس الحقيقة التي يعلمها فقد استحال أن يتبادل شخصان مختلفان علما واحداً .

وبناء على كل هذا فليس شيء من أحكامنا العامة صحيحا .

ولاريب أن من ينظر نظرة سطحية إلى هذه الجملة التى صرح بها « جورچياس » يخيل إليه أنها متناقضة مع رأى « پروتاجوراس » مع أن الواقع أنهما متحدان فى نفس الفكرة ، لأن قول «پروتاجوراس» « كل حكم صحيح » ينصب على الأحكام الشخصية المنتزعة من المحسات . وقول « جورچياس : « ليس شيء من أحكامنا صحيحا » معناه : أننا لا نستطيع أن نعرف إلا الظاهر ، وهذا الظاهر متغير تبعا لتغير الحواس المختلفة باختلاف الأفراد والتى يدل عدم استقرارها على أن الحقيقة الذاتية العامة لاوجود لها . (١)

من هذا كله يتضح أن هذه المدرسة مجمعة على إنكار الحقيقة المطلقة

(١) انظر صفحة ١٢١ من كتاب تاريخ الفلسفة لـ «جانيه وسياي» .

وعلى القول بالحقيقة الاعتبارية . وقد بنت هذا الرأى على أساس صحيح لديها وهو ان جميع المفاهيم الذهنية التى تكتظ بها رؤوسنا هي وليدة الألفاظ التى تنطق حولنا . ولاشك أن هذه الألفاظ ليست ضربة لازب ولاموضوعة تبعاً لقانون طبيعى ثابت ، بل هى اصطلاحية متغيرة متطورة باختلاف البيئات والأزمان . وفوق ذلك فان النطق بكلمة واحدة قد يخلق فى رؤوسنا عدة مفاهيم متباينة تختلف وضوحاً وخفاء وقوة وضعفاً باختلاف متعقليها وظروف تعقلهم إياها .

وإذا كان هذا هو كل ماللمفاهيم الذهنية من قيمة فقد وجب أن لانحترم هذه المفاهيم الذهنية الواهية الاساس وأن لانأبه للكليات المؤلفة منها وأن لاينظر كل واحد منا إلا إلى الألفاظ وحدها وما تخلقه فى نفسه من أفكار وأن يصدر حكمه بناء على هذه الافكار ، مؤمنا بأنها ليست متماثلة مع الأفكار القائمة برؤوس الآخرين ما دام هو غيرهم ، وهم غيره .

ولا يخفى أن هذه الفكرة هى منشأ مذهب « اللفظية » أو « الاسمية Le nominalisme » . وقد هاجم « سقراط » هذا الرأى فى عنف وأثبت أن المفاهيم ليست وليدة الألفاظ ، وإنما هى مدركات ذهنية ثابتة لاتتغير تبعاً للكلمات . وزاد « أفلاطون » على ذلك أنها كائنات حقيقية لها وجود ذاتى مستقل عن الأذهان وعن المحسات ، وأنها وجدت قبلهما . ويسمى هذا المذهب بـ « الحقيقية : Realisme » . ولما جاء « أرسطو » قرر أن المفاهيم الذهنية وجودات حقيقية ولكنها تظل كامنة فى المحسات إلى أن تقع عليها الحواس فتنتقل صورتها إلى الأذهان وليس لها فى غير

هذين الموضعين وجود . ويجب أن يسبق وجودها فى الموضع الأول وجودها فى الثانى. ويعرف هذا المذهب بـ«المفهومية: Conceptualisme »

وهذا المذهب الأخير هو الذى ذاع بين فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، فحملهم على الجزم بأن كل المفاهيم الذهنية منتزعة من المحسات وهو رأى خاطىء .

ونحن نرى بهذه المناسبة من الحق علينا للعلم أن نعلن هنا أننا إذا عذرنا الفلاسفة فى اندفاعهم وراء « أرسطو » فلا نعذر المتكلمين الذين كان من الطبيعى أن تحول بينهم وبين اعتناق هذا الرأى الخاطىء عقيدتهم بتعلق علم الله وإرادته بالكائن قبل أن تتعلق به القدرة التنجيزية . وسابقية تعلق العلم والارادة على تعلق القدرة التنجيزية تقتضى سابقية الكائن المعنوى الذى يتعلق به العلم على الكائن المحس ، وهو عكس رأى أرسطو .

ويا ليت الأمر وقف بأولئك المتكلمين عند هذا الحد ، بل إن بعضهم حين أحرجه منكرو الصفات بأنها تقتضى فى ذات البارى تركباً وتكثراً قالوا : إنها لاتقتضى ذلك لأنها أمور اعتبارية . ولا ريب أن القائلين بهذا قد هووا فى مذهب السوفسطائيين وهم لايشعرون . ولو كان الأمر الذى هووا فيه غير صفات البارى لهان الأمر نوعا ، ولكن هذا هو الذى كان .

على أنى لا أدرى كيف سوغ لهؤلاء القوم منطقهم أن يتعقلوا صدور هذه الحقائق الكونية عن أمور اعتبارية مع انعقاد إجماع كل العقلاء فى الشرق والغرب على أن العلة الفاعلة يجب أن تكون أحق وأقوى وأكمل

من جميع منفعلاتها المتأثرة بها . كما هو منعقد على أن الحقائق الذاتية أسمى بكثير من الأمور الاعتبارية .

(د) أثر تعاليم هذه المدرسة

ولما استمرت هذه المدرسة فى تلقين طلابها هذا الجحود الفادح للحقيقة المطلقة شجعتهم على الالحاد الذى كان فى الواقع نتيجة منتظرة لهذه التعاليم الخطرة . فصرح « كاليكليس » وهو أحد مشاهير رجال هذه المدرسة المتأخرين بأن فكرة الآلهة ليست إلا من خلق المشرعين ابتدعوها ليرهبوا بها الشعوب والجماهير فيذعنوا لقوانينهم ويخففوا من جرأتهم بعض الشيء . وقد دفعتهم هذه التعاليم أيضاً إلى الانسياق فى تيار الفوضى الاجتماعية والهمجية الخلقية ، فأعلن « كاليكليس » كذلك أن القوانين لم توضع إلا لمن بلغ بهم الضعف حداً يؤهلهم للخضوع لها وأن أسمى الفضائل هى ما توصل الشخص إلى أغراضه فى الحياة وتساعده على انتصاره على خصومه . وقد انتهز أعداء السوفسطائيين من الفلاسفة فرصة هذا التصريح الخطير فأعلنوا أن هذه المدرسة لاهم لها إلا إفساد أخلاق النشء ودفعهم فى تيار المنفعة الشخصية إلى هذا الحد البغيض .. وقد كان هؤلاء الخصوم معذورين بعض العذر فى رميهم السوفسطائيين بهذه التهمة ، لأن « كاليكليس » كان يأخذ على « جورچياس » حياءه وتسامحه وطيبة قلبه . وهذا يبرهن من جانبه على أنه ليس رجل فضيلة .

ولما رأى هؤلاء الخصوم أن هذه المدرسة تصرح بأنه لا يوجد فى

الكون حق ولا باطل ، ولا حسن ولا قبيح ، ولا خير ولا شر إلا اعتباراً ، أذاعوا أنها مدرسة هدم لا بناء ، وأن كل همها هو تقويض المذاهب السابقة دون أن تحل غيرها محلها ، ولكن أولئك الخصوم — فى رأى بعض المحدثين — كانوا واهمين فى ذلك الزعم ، إذ أن هذه المدرسة كانت — فى نظر ذلك البعض — إيجابية تنعطف إلى البناء أضعاف انعطافها إلى الهدم ، بل قد أعلن بعض مؤرخى الفلسفة أن المدرسة السوفسطائية كان لها فى تكوين منهج « سقراط » و « مثل » أفلاطون ومنطق « أرسطو » أثر إيجابى بارز ، وجزموا بأن لها على فلسفة « باكون » أيضاً تأثيراً واضحا ، وانما كانت تبغى بناء متيناً مؤسساً على الحواس حتى تكون نتائجه صحيحة مسلماً بها من الجميع .

أما أنا فأرى أن اثر السوفسطائيين على « سقراط » و « افلاطون » سلبي عكسى لا يشهد لهم بأنهم من انصار البناء ، بل على النقيض من ذلك ، لان رد الفعل الناشىء عن التلاعب بالألفاظ فى بيئات السوفسطائيين هو الذى حمل « سقراط » على المغالاة فى تحديد العبارات وجعلها نصاً فى معانيها لاتقبل التأويل كما أن إنكار هذه المدرسة للحقيقة المطلقة هو الذى حداه الى وضع أيدى تلاميذه وخصومه على هذه الحقيقة كما اشرت الى ذلك فى مقدمة كتاب « الفلسفة الشرقية » . على انه ينبغى ان يلاحظ ان هذا الخلاف قد نشب حول مذهب الزعماء المؤسسين لهذه المدرسة . اما المتأخرون من السوفسطائيين فالاجماع قائم على انهم كانوا هدامين مضللين انحدروا فى هوة التمويه والتهريج وانغمسوا فى حمأة المنفعة الذاتية حتى اصبحوا مضرب المثل فى المغالطة والتلبيس واللعب

بالألفاظ ومصدر الخوف من فساد الحياتين : الأخلاقيـة والاجتماعية فى الدولة ، فحدا ذلك شيخ حكماء الاغريق ومنشىء فلسفتهم الروحية الى إنشاء منهجه الحوارى الجليل الذى استطاع به ان يحطم قضاياهم الواهية الأسس ، المنهارة الأركان والجزئيات ، على ما سنبين ذلك فى الفلسفة السقراطية .

(٥) السوفسطائيون فى نظر العرب

لما ساءت سمعة المدرسة السوفسطائية فى عهد « سقراط » و« أفلاطون » وحل اشتهارها بالمغالطة محل شهرتها بالحكمة وأخذ الواحد من زعمائها يلقى خطبتين متناقضتين أو يكتب مقالين متضادين أحدهما فى مدح شيء ، والثانى فى ذم هذا الشيء عينه فيجيد فى كلتا الحالتين ، أو يصور للقارىء ولدا يلطم أباه ثم يبرهن على صواب ما فعل ، أو مثل ذلك من سلوك المناهج المعيبة التى أفقدت تلك المدرسة اعتبارها الاول ، فتحولت كلمة « سوفسيم » الى « سوفيستيك » وأصبحت مرادفة لكلمتى : التضليل والتهريج تمام المرادفة . وما زالت كذلك حتى ترجمت الفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية فلم يلحظ تراجمة العرب المعنى القديم للكلمة ، فاصبحت السفسطة عندهم عبارة عن المنطق الفاسد القضايا ، الباطل الجزئيات وهذا حق من بعض الوجوه ، ولكنهم قد تخبطوا فى تقسيم رجال هذه المدرسة تخبطا لافتا للنظر ، فزعموا انها تنقسم الى ثلاث فرق : العندية والعنادية واللاأدرية . فالعندية ترى ان حقائق الأشياء تابعة لعقائد المؤمنين بها ، لانهم هم اقيسة الحقائق . والعنادية تجزم بأن لا حقائق

فى الكون ، لا فى ذاتها ، ولا بالقياس الى المؤمن بها .

وأما اللاأدرية فهى التى تتوقف عن الحكم فى كل شىء ، فهى لا تجزم بوجود ولا بعدم (١) . وقد تبعهم الاستاذ الشيخ أمين الخولى فيما ذهبوا إليه ، فقرر فى مذكراته ان ما يسميه العرب بالعندية هو رأى « بروتاجوراس » وما يسمونه بالعنادية هو مذهب « جورجياس »(٢) .

اما الاستاذ يوسف كرم فقد ذكر لنا ان رأى « بروتاجوراس » هو ما سماه الاسلاميون بالعندية ، وان رأى « جورجياس » هو ما سموه بالعنادية ولم يعلق على هذا الرأى بما يفيد موافقته او اعتراضه (٣)

وهذا خطأ اوقعهم فيه اختلاف لفظى جاء فى جملتين شهيرتين لزعيمى هذه المدرسة : « بروتاجوراس » و« جورجياس » حيث قال الاول : « كل شىء حق » . فرد عليه الثانى قائلا : « لا شىء بحق » . وهذان التعبيران وإن ظهرا مختلفين إلا انهما متفقان تمام الاتفاق ، لان جملة « بروتاجوراس » : « كل شىء حق » أى فى نظر من يعتقده . ومعنى جملة « جورجياس » : « لاشىء بحق » اى فى ذاته . وكل منهما يؤمن تمام الايمان برأى صاحبه . ومن ظن من فلاسفة العرب وممن نهجوا منهجهم من المحدثين انهما مذهبان مختلفان فهو واهم .

« ١ » انظر صفحة ١٤ من الجزء الاول من كتاب « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » لابن حزم .

(٢) انظر صفحتى ١٤٩ من مذكرات الشيخ امين الخولى

(٣) انظر صفحتى ٦٠ و٦٢ من كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للاستاذ يوسف كرم .

اما ما يسميه العرب بفرقة « اللاأدرية » فى هـذه المـدرسة فهو خلط منهم لعل السبب فيه هو التباس إنكار الحكم العام الذى قال به السوفسطائيون بالتوقف عن اى حكم كان وهو الذى قالت به المدرسة « اللاأدرية » التى ظهرت بعد عصر «ارسطو» والتى سندرسها فى موضعها .

-٢-
ســـــقراط

تمهيد

الآن وبعد ان مررنا بأدوار الفلسفة المادية التى لم تضع بين الانسان وغيره من الكائنات الحية إلا فروقا ضئيلة تافهة ظهرت فى رأى الذريين القائلين بأن الروح مركبة من ذرات لطيفة ناعمة الملمس تمتاز عن الذرات الأخرى بخلوها من الاضطراب ، ولكن هذا التفريق الذى ظهر بين الانسان والحيوان فى رأى الذريين برز فى ثوب مادى يحط من شأنه مهما حاولوا رفعه .

بعد أن مررنا بكل هذا نصل إلى دور الفلسفة الانسانية التى لم تحقق فائدتها العملية إلا على يدى شيخ الفلاسفة ، وأعظم حكمائهم خطراً ، وأكبرهم شأنا ، والذى لم يعرف التاريخ قبله فى إغريقا أحداً أغزر منه علماً ، ولا أعمق بحثاً ، ولا أدق تفكيراً ، ولا أسلم منطقاً ، ولا أجل نفساً ، ولا أعظم حكمة ، ولا أكثر تواضعاً ، ذلك هو إمام المفكرين ونبراس الباحثين ، أبو الفلسفة الأول ، ونصيرها الأوحد ! سقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وحول تيارها من البحث فى النظريات الجدلية إلى المعرفة الانسانية ، وتحديد الفضيلة الخلقية ! سقراط ذلك الفيلسوف المعدوم الند ، المفقود النظير ، الذى وضع الحجر الأساسي للفلسفة المعقولة منذ عصره إلى هذا اليوم ، والذى مد

أغصان دوحة الفلسفة حتى جعلها تتناول علم الأخلاق لا كشيء أجنبي عنها ، ولكن كجزء منها ؛ والذى أنار الطريق للمدرسة « الاسكوتلاندية » قبل وجودها بأكثر من ثلاثة وعشرين قرناً بنظريته الشهيرة : « لا علم بلا فضيلة ، ولا فضيلة بلا علم ، كما لا جهل بلا رذيلة ، ولا رذيلة بلا جهل » والذى كان أول من فرق بين المعرفة العامية والمعرفة الفلسفية . وكان أول من نعت الاله بنعوت لا يلاحظ عليها أكثر الفلاسفة إلهية وأدخلهم فى باب إجلال الله وتقديسه أى نقص أو اعتراض !

سقراط الذى سلك إلى إقناع تلاميذه وخصومه مسلكا لم يسبقه إليه فيلسوف فى بلاد الاغريق كافة ألا وهو مسلك المحاورة المؤسسة على قضايا ، سداها الواقع المشاهد ، ولحمتها المنطق المستقيم !

سقراط . الذى ضحى بحياته فى سبيل إيمانه بمبدئه ، وفضل مغادرة الحياة على العدول عن عقيدته التى كانت تجرى من نفسه مجرى الدم من الأنسان !

(ا) حياته

ولد هذا الفيلسوف العظيم فى أتينا سنة ٤٧٠ قبل المسيح من أب مثال حاذق فى صناعة التماثيل يدعى : « سوفرونيسك » ، وأم قابلة تدعى : « فيناريت » ماهرة فى مهنتها مهارة جعلته يضع نصب عينيه منذ نعومة أظفاره أن يبرع فى تخليص المعانى من مبانيها ، كما برعت أمه فى تخليص الأطفال من أرحام أمهاتهم .

ولما ترعرع بدأ ثقافته بدراسة الدين الاغريقى ، ثم أعقب ذلك

بدراسة متينة للرياضة والفلسفة فهذب بمخلفات : « پارمينيد » و « هيراكليت » و « أناجزاجور » و « أمبيدوكل » . ولكن يظهر أن أكثر المذاهب أثراً فى نفسه كان مذهب « زينون الايليائى » لأنه كان معجباً بطريقته فى الجدل والحوار .

ولقد كان فى شبابه على صلة بـ « پروتاجوراس » و« جورجياس » و « پروديكوس » وغيرهم من زعماء السوفسطائيين . ولعل هذه الصلة كانت أحد الاسباب التى خدعت «أريستوفان» حتى حملته على أن يقول عنه : إنه كان سوفسطائيا .

وبعد أن اتم ثقافته بدأ حياته العملية فى حانوت أبيه فاخذ يزاول صناعة نحت التماثيل والاتجار فيها ثم لم يلبث أن نبذ هذه المهنة المادية نبذ النواة وقذف بنفسه فى محيط الفلسفة الهائج المضطرب فاخمد عواصفه ، وسكن أمواجه . وحول ماءه من ملح أجاج إلى عذب فرات ، ومهد صفحته لمرور سفن العقول البشرية من أحد شاطئيه الى الآخر فى سلام ووئام . وذلك لانه حين زاول مهنة الفلسفة وجد جوها ملبدا بالسحب الكثيفة التى نشرها فى أنحائه السوفسطائيون باعلانهم أن الحقيقة المطلقة غير موجودة ألبته ، فكان ينبغى أن يكون المتعرض لخصومتهم واسع العلم ، قوى الحجة ، رضى الخلق ، صلب العزيمة ، ليتمكن من دحض تهريجاتهم الشنيعة التى اغرت الشباب الاتينى إلا أقله ، وكذلك كان « سقراط » فاستطاع أن يقهر كل أولئك الفلاسفة السوفسطائيين وأن يقفهم مواقف الخجل من آرائهم ويقطع حججهم قطعا يدرجهم فى صفوف العامة والجماهير .

لم تكد انتصارات « سقراط » على السوفطائيين تذاع على حقيقتهما وبهذه الصورة الفخمة حتى سرت فى أتينا من أقصاها إلى أدناها روح قوة واحترام لهذا الفيلسوف الجديد الذى بدأ يحطم كل تلك الآراء القديمة التى لم تكسب الشعب شيئا غير الاضطراب والارتباك ، ولكن ليس معنى هذا أن الشعب الأتينى قد فهم منهج « سقراط » وأدرك غايته النبيلة التى كان يرمى اليها أو عرف كيف يفرق بين الفلاسفة القدماء وما سقطوا فيه من تناقض واضطراب ، وبين السوفسطائيين وما جحدوه من حقيقة مطلقة ، وبين « سقراط » وما ابتدعه من منهج مستقيم ، ومنطق سديد ، وفلسفة تأكدية ، كلها إيجاب وثقة بتلك القوة العليا التى ابتدعت الكون ولا تزال كما ستظل ساهرة على حراسته وتنظيمه وتنسيقه ، والتى لا يفوتها من حركاته كبير ولا صغير ، ولا يعزب عنها من خطرات أفراده نقير ولا قطمير كما سنوضح هذا فى موضعه .

لم يكن الشعب الأتينى قد بلغ من الدقة حدا يؤهله الى فهم هذه التفاصيل العلمية القيمة ، وإلا لما وقع شيء مما كان من محاكمة «سقراط» والحكم عليه بالاعدام ، وإنما كل ما كان يعرفه الشعب الأتينى فى هذا الموضوع هو أن فيلسوفا ظهر فى عالم التفكير ، ومهمته هى هدم السوفسطائيين ؛ ولم يفهم هذا الحكيم الجليل حق فهمه إلا اعداؤه وأصدقاؤه وتلاميذه من الخاصة والحكماء .

ارتفع بـ « سقراط » مجده الناجم عن عبقريته وصفاء نفسه إلى أسمى آواج الحياة الأتينية وجرف أمامه كل التقاليد ، وفوق ذلك فقد انتصرت الديموقراطية فى عهده وهزمت أمامها الاريستوقراطية القاسية التى لم تكن تبيح لابن مثال وقابلة أن يرقى إلى أحد مقاعد مجلس الشيوخ الذى كان فيما مضى

لايسمو إلى عتباته إلا كل عريق المولد فى نظر هذا الشعب الممتاز ؛ ولكن « سقراط » لم يغتر بمنصبه فى مجلس الشيوخ فلم يضع قدمه فى قاعة المجلس حتى أخذ يهاجم كل ما يراه سيئاً من عادات أتينا وتقاليدها وتشريعاتها ، فكانت هذه الجرأة الفائقة من جانبه علة القضاء على حياته إذ لم يكد يظهر بهذه الآراء حتى عده الناس عدواً لدوداً لدساتير بلاده وقوانينها واعتبروه متهجما على طقوسها وأساليب الحياة فيها وأدرجوه ضمن قائمة الثائرين الذين لاهم لهم إلا معاداة الأنظمة المقررة . وفى الحق أن « سقراط » كان صريحا صراحة لاتلتئم مع عقليات الأتينيين فى ذلك العهد ، فعاداه السوفسطائيون ، لأنه كان يسخر منهم فى منهجه سخرية لاذعة . وخاصمه الشعراء ، لأنه كان يتهمهم بأنهم لا يدرون ما يفعلون ويهرفون بما لا يعرفون وبأنهم فوق ذلك مضللون مغرورون . وتربص الساسة به الدوائر ، لأنه كان يتهمهم علنا بالرذيلة ويلقى على كواهلهم وحدهم تبعة فساد أخلاق الشعب الأتينى ، وليس هذا فحسب ، بل قد خاصم الشعب كله حين رفض الاشتراك فى الحكم بالاعدام على القواد المنهزمين الذين انعقد الاجماع على إعدامهم ثم صادم الطغاة الثلاثين الذين كانت القلوب تضطرب فرقا أمام بطشهم .

وأخيراً أعلن أن القوتين : التشريعية والتنفيذية يجب أن تكونا فى أيدى أعقل رجال الدولة وأكثرهم حكمة ، لافى أيدى أولئك الذين رفعتهم الظروف الهوجاء إلى مالا يستحقون من المناصب فلم يكد يذيع هذه الآراء الخطرة حتى حقد عليه الجميع ودفع زعماء الديموقراطية ثلاثة رجال إلى اتهامه رسمياً بأنه سب الآلهة وأهان دين الدولة وقال بإله جديد

وأفسد الشباب . وهؤلاء الثلاثة الذين وقعوا عريضة اتهام « سقراط » هم : « ميليتوس » الشاعر ، و « أنيتوس » السياسى و « ليكون » الخطيب .

وقد صادفت هذه الحالة رد الفعل الذى حدث بعد انتصار الديموقراطية التى كانت تحمل فى نفسها للفلاسفة حقداً لا يقل عن حقدها على « الاريستوقراطية » فتكاتفت هذه العوامل كلها على محاكمته . وقد بدىء فى هذه المحاكمة على عجل فعين ذوو الشأن القضاة الذين سيحاكمونه ، فنصح له فريق من أصدقائه أن يتصل بهؤلاء القضاة ، ليفهمهم وجهة نظره ، فضحك سخرية من هؤلاء الناصحين وصرح بأنه أرفع من أن يهين نفسه بالتزلف إلى هؤلاء الأشخاص الذين هم فى نظره غير جديرين باكتراثه لأنهم من خصوم الفضيلة .

وكانت أخرى كلماته التى نطق بها أمام القضاة هى العبارة الآتية :

« لقد حان الوقت الذى نفترق فيه : أنا إلى الموت ، وأنتم إلى الحياة . فأينا صاحب الحظ الأفضل ؟ لا أحد يعلم ذلك إلا الاله » (١)

وقد قص علينا «أفلاطون» صيغة دفاعه النبيل عن نفسه أمام قضاته وكيف أنه رفض الهروب من السجن فى شمم وإباء حين هيأه له أحد تلاميذه المخلصين قبيل موته ، لأنه اعتبر هذا الهروب رذيلة فضلا عن كونه خروجا على قوانين البلاد .

ولما حان أوان شرب السم تناول الكوبة مترعة بالزعاف ، والبسمة

(١) انظر صفحة ٢٧ من كتاب « صور ومذاهب الفلاسفة » تأليف « فيكتور دبلبوس » .

لاتفارق ثغره ، وفارق الحياة بعد محاورة شيقة دارت بينه وبين أحد تلاميذه فى شأن خلود الروح .

(ب) أخلاق الشخصية

كان صبوراً يبسم للمتاعب ويبش للآلام بهيئة لايعرف لها نظير . ومن آيات ذلك أنه ابتلى بزوجة شرسة سيئة الطباع إلى حد لايحتمل ، فكان يقابل شراستها بصدر رحب ووجه طلق ، بل قد روى عنه أنه كان يقول : إنى مدين لسوء طباعها بفضيلة الصبر . وأكثر من ذلك أنه غرس فى نفس ابنه منذ نعومة أظفاره احترام هذه الأم وإجلالها رغم هذه العيوب التى تتنافى مع أى احترام .

وكان شجاعا لايبالى بالارزاء والنكبات ولا يتعلق بأهداب الحياة . ومن دلائل ذلك أنه حين التحق بالجيش الأتينى كان من أعلى مثل الشجاعة التى تتطلع إليها النفوس الكبيرة ولاتكاد تلحقها . وقد سجل له التاريخ انتصارين باهرين أحدهما فى موقعة « پوتيديه » والثانى فى موقعة « ديليوم » . وقد أبدى فى الموقعة الأولى مع الشجاعة مروءة وشهامة نادرتى المثال فى مثل هذه المواقف ، إذ خاطر بنفسه ، لينقذ «ألسيبياد» الذى كان قد هوى جريحا بين صفوف الأعداء .

وكان عالى النفس لايهاب فى سبيل الحق الاهانة والازدراء من المبطلين ولايكترث بمقاطعة المضللين مهما عظمت شؤونهم أو علت أقدارهم بل قد رحب بالموت فعلا حين وقف الموت مع الحق فى صف واحد ونبذ الحياة نبذ النواة حين اعتنقت الباطل والضلال .

وكان متواضعاً إلى حد بعيد ، فقد استعظم على نفسه كلمة «حكيم» حين تنبأت بها له كاهنة « ديلف » وأعلن أنه لا يستحقها كما أسلفنا ، بل ذهب به تواضعه إلى حد أنه كان يستنكر على تلاميذه تسميته بالأستاذ ، وكان يعلن أنهم أصدقاؤه لا تلاميذه . وكان لا يمتنع عن أن يجيب أى سائل عن أى سؤال ولا يتحرج عن أن يعقد محاورة بينه وبين أجهل الناس وأتفههم قدراً ، أملا فى أن يثقف الجاهل ويهدى الضال ويسمو بالوضيع .

وكان عفيفاً يترفع عن الشهوات ويستهين باللذائذ الحسية على اختلاف ألوانها فلا تستطيع كل فتن الحياة مجتمعة أن تنال من نفسه أدنى منال .

وكان يوصى دائماً بمحاربة الميول المادية التى تزيد على حد الاعتدال ، ويعلن أنها هى التى تهوى بالانسان إلى صفوف الحيوانات .

وكان فى مهاجماته لتلك النزعات المادية قوى الارادة قوة كانت تصل فى كثير من الأحيان إلى حد القسوة ، ولكنها قسوة مصوغة فى ألفاظ وديعة وعبارات لينة . ولهذا لم يفلت أحد من التأثر بها حتى أمجن الشبان وأميلهم إلى الدعارة والفجور وليس أدل على ذلك من تأثر « ألسيبياد » قريب « بيريكليس » — وكان أفجر شباب أثينا على الاطلاق — بتلك الحملات السقراطية الموجهة إلى المجون ومن انزعاجه منها إلى حد الاضطراب . وإليك هذا النموذج الذى يصور لنا به « أفلاطون » على لسان هذا الشاب انزعاجه أمام تأنيبات الحكيم العظيم فيقول رواية عن « ألسيبياد » ماملخصه :

« إن سقراط ذلك الرجل الذى ليس فى ظاهره أية مسحة من جمال ، بل القبيح المنظر كان يحتوى فى داخله على سمو غريب لايكاد يتصل بأحد من بنى الانسان حتى يفتنه ويخضعه لما يريد . وها كم الأثر الذى كانت خطبه تتركه فى نفسى وتحملنى على أن أوجه إليه هذه العبارات :

حينما تتكلم أمامى ، قلبي يخفق بقوة ، إن كلماتك تسيل الدموع من عينى ، ولست أنا الوحيد فى ذلك بل إننى أرى عدداً كبيراً من الناس يشعرون بنفس الانفعال الذى أشعر به . إن « بيريكليس » وخطباءنا الآخرين العظماء كانوا يظهرون لى فصحاء بدون شك ولكنهم لم يشعرونى بشىء يشبه هذا ، فروحى لم تكن تضطرب عند سماع خطبهم ولم تكن تحس بمهانة أو سخط على نفسها بسبب العبودية التى كانت ساقطة فيها ، فى حين أننى كنت وأنا أسمع « سقراط » دائما مستعداً للتفكير فى أن الحياة على النحو الذى كنت أحياه ليست جديرة بالبقاء . بل إن سقراط وحده هو الذى جعلنى أحمر خجلا ، لأننى كنت أدرك أننى لن أستطيع أن أعارض فى نصائحه ، ومع ذلك فحين كنت أفارقه لم أكن أجد القوة التى بها أتخلى عن إرضاء الجماهير » (١)

وكان زاهداً متقشفا يحتقر المادة ويزدرى كل مظاهر الحياة ، يسير فى الطرقات حافى القدمين ، على جسمه عباءة مرقعة وقميص بال . وطالما قاوم البرد ليالى ، والجوع والعطش أياما . وقد اشتهر بهذه الأخلاق

(١) انظر صفحتي ١٠ و ١١ من كتاب « ديلبوس »

العاليـة اشتهاراً دفع الممتازين من معاصريه إلى الايمان بأنه فى مرتبـة لاتشبه مراتب البشرية .

ولم يـكن يشغله فى الحياة إلا التبشير بالفضيلة فى شـوارع أتينا ، ولـكنه كان تبشيراً مبتدعا يسير على نسق منهجه الحوارى الذى أخضع له كل ما عرض له من مسـائل وموضوعات والذى سـنتحدث عنـه بعد قليل .

(ج) مصادرنا عنه

لدينا عن « سقراط» ستة مصادر قديمة تختلف قوة وضعفا وثقـة وارتيابا باختلاف أصحابها ومنزلا تهم العلمية وهى : (١) «أريستوفان» (٢) « أفلاطون » (٣) «اكزينوفون» (٤) « أرسطو » (٥) شذرات من مخلفات « فيدون » و « إيشـين » تلميـذى « أفلاطون » . (٦) روايات شعبية شفهية .

فأما « أريستوفان » فقد كتب فى سنة ٤٢٣ قصـة شيقة ، عنوانها « الضباب » أصعد فيها « سقراط » على المسرح كمثل أعلى للسفسطة . وتعتبر هذه المسرحية من ألذع ألوان الهجاء الذى وجه إلى « سقراط » . والاجماع الذى عليـه النقاد الآن فى أوروبا هو أن « أريستوفان » قد ضل فى هذا الموضوع ضلالا بعيداً فخلط بين سقراط وخصومه .

وقد أوقعت هذه المسرحية بعض من تناولوا « سقراط » فى الخطأ فظنوا أنه كان فى أول حياته الفلسفية سوفسطائيا ، وهـذا جلى البطلان

كما أسلفنا . ويظهر أن ارتداء « سقراط » ثوب السوفسطائيين أثناء محاوراته معهم ، ليدحض حججهم من جهة ، وللصلة التى أسلفنا لك أنها كانت بينه وبين « پروتارجوراس » و « جورچياس » من جهة أخرى هما اللذان هويا بأريستوفان فى حضيض هذه الزلة التاريخية . وهذا كله إذا لم يكن « أريستوفان » سيىء النية نحو « سقراط » خصوصاً وقد علمنا أن « أريستوفان » كان من أشهر مشاهير المتنطعين المتعصبين للقديم فى أثينا ، وأنه كان أحد العوامل الهامة التى أثارت الشعب ضد « أناجزاجور » من أجل خروجه على القديم ، فكيف هو بازاء « سقراط » الذى أعلن استهانته بكثير من التقاليد الأثينية القديمة الفاسدة وتمسك بوجوب هدمها وقال بالاله الأوحد وأثنى ثناء عاطراً على ألوهية « أناجزاجور » التى أسخطت المتعصبين وفى مقدمتهم « أريستوفان »

أما مؤلفات « أفلاطون » فتعد بحق أوثق المصادر التى كتبت عن « سقراط » ورسمت أصدق صوره وأحقها . وكل ما يؤخذ على هذه المؤلفات هو أن أسلوب المحاورات الذى كتب به « أفلاطون » قد يكون مقيداً تقييداً لا يضمن النجاح التام فى المهمة المقصوة للمؤلف ، وأكثر هذه المحاورات قيمة فى رسم « سقراط » هى المحاورات التى تلت وفاته مباشرة . ومن هذا القسم كتابا ثناء سقراط وكريتون .

وهناك قسم آخر من محاورات « أفلاطون » عرض لذكر « سقراط » ولكنه ليس ثقة فى تاريخ هذا الحكيم ولا ينبغى أن يعتمد عليه فى دراسته ، لأن مؤلفه لم يرد به تصوير « سقراط » على حقيقته ولم يكتبه على أنه تاريخ لأستاذه كما فعل فى القسم الأول ، وإنما

قصد رسمه كمثل أعلى يجب أن يحتذيه البشر ، أو كرمز يضعه على المسرح ، ليجرى على لسانه النظريات التى كان يريد « أفلاطون » أن يلقنها تلاميذه فى « الأكاديمى » . ومن هذا القسم كتب : « المأدبة » و « فيدون » و « تيبتيت » و « پارمينيد » .

وأما « إكزينوفون » فقد وضع عن « سقراط » كتابا بعد موته بنحو ثلاثين سنة ، وهو كتاب نافع من بعض الوجوه ، ولكنه لم يرق الفلاسفة أولا لأن مؤلفه فى نظرهم مؤلف عادى تقصر به مداركه عن تحليل « سقراط » . ثانياً : لأن هذا المؤلف قد فارق سقراط فى أخصب سنى حياته ، وهى الأعوام الأخيرة من عمره . ولهذا جاء الكتاب راسماً شباب « سقراط » لا نضوجه وكماله العاميين .

أما « أرسطو » فلم يبق لنا مما كتبه عن « سقراط » إلا قطع وشذرات متناثرة ، ولكن إليها — فيما يظهر — يرجع الفضل فى إبانة ماقصد « أفلاطون » به من مؤلفاته تسجيل تاريخ حياة « سقراط » وما قصد به رسم الصورة الرمزية التى ينبغى أن تحتذى وما أراد به بسط مذهبه هو على لسان « سقراط » إذ لولا أن « أرسطو » أنار الطريق للباحثين المحدثين لاختلط عليهم الأمر فى هذه المسألة ، ولنسبوا إلى « سقراط » مالم يقل به . وأما « فيدون » و « إيشين » فقد تركا أيضاً عن « سقراط » شذرات بسيطة ، ولكن أهميتها لاتجحد ، لأنها كشفت بعض نواح فى « سقراط » كانت ستظل غامضة لولا هذه الشذرات .

وأما الروايات الشفهية فقد عثر عليها الباحثون مثبتة فى مؤلفات

« فرفريوس » و « الايبيكوريين » وهي ليست موضع ثقة من العلماء لأنها تصور « سقراط » على صورة سيئة لم يقرها أحد من معاصريه أو من أخلافه الثقات .

(د) منهجا هذا الحكيم

كان « سقراط » — كما يلاحظ الأستاذان « جانيه » و« سياى » — أكثر تواضعاً من الفلاسفة الأولين الذين ادعوا محاولة معرفة الكون كله : مبدئه ومصيره ، ثم أتوا لهذه المشكلات بحلول متناقضة لم تكشف شيئاً من تلك الأسرار . أما هو فقد اكتفى بأن يحصر فلسفته فى معرفة كل واحد نفسه ، وأكد أن هذه المعرفة هى أساس كشف كل سر وهو فى هذا يقول :

« إن الحقيقة ليست خارج نفوسنا ، بل هى فى داخلها أو على الأقل : إننا نجد فى داخل نفوسنا القضايا الكفيلة باكتشاف هذه الحقيقة » (١) .

وعلى هذا الجوهر : « إعرف نفسك بنفسك » قد أسس « سقراط » فلسفته ومنهجه فى الحوار والجدل .

١ ـ المنهج الاول

يختلف كل واحد من منهجى « سقراط » عن الآخر اختلافا قويا فأما الأول فهو الذى كان يستعمله مع تلاميذه والخالى الذهن فحسب ،

(١) انظر صفحة ١٣٩ من كتاب «جانيه» و«سياي»

فيتدرج بهم من المحسوس إلى المعقول ، ومن بسائط الأشياء المادية إلى معقدات النظريات الفلسفية ، ليهديهم عن طريق الاقناع إلى معرفتهم أنفسهم بأنفسهم ، وبالتالى إلى مايجب أن يهتدوا إليه من حقائق واعتقادات .

وإليك نموذجا من هذا المنهج الأول الذى كان يسلكه لهداية أصدقائه وتلاميذه إلى الحق والخير :

سأل يوماً « سقراط » اكزينوفون :

أتعرف أين يباع الخبز ؟

اكزينوفون : يباع فى مكان كذا .

سقراط : وأتعرف أين يباع اللحم ؟

اكزينوفون : فى مكان كذا .

سقراط : وهل تعرف أين تباع الاقمشة والاحذية ؟

اكزينوفون : إنها تباع فى السوق .

سقراط : وهل تعرف مصدر الفضيلة أو الخير المطلق ؟

اكزينوفون : كلا .

سقراط : أليس من العار أن تعرف مصدر الخبز واللحم والأقمشة والأحذية وتجهل مصدر الفضيلة مع أنها الميزة الوحيدة بين الانسان والحيوان ؟

ومن تلك الامثلة أيضاً محاورة « سقراط » مع « كارميد » ذلك الشاب المستقيم الذى كان مثال التواضع والاعتدال دون أن يعرف ما هو التواضع ولا ماهو الاعتدال ، فأخذ « سقراط » يحاوره حتى أثبت له

أن مأتى جهله بهاتين الفضيلتين هو جهله بنفسه ، ولو أنه عرف نفسه لعرف كل فضيلة .

ومنها أيضا محاورته مع « لاكيس » و « نيسياس » الجنديين اللذين كانا مثالى الشجاعة والبطولة دون أن يعرفا معنى الشجاعة والبطولة فأخذ الحكيم يجادلهما حتى أبان لهما أن الصورة التى فى رأسيهما عن الشجاعة صورة زائفه ، وأن السبب فى زيفها هو جهل كل منهما بنفسه .

ومن ذلك أيضاً جدله مع « إيتيفرون » ، ذلك الرجل الذى كان مثالا عملياً للتدين والتقوى ، فأخذ « سقراط » يحاوره حتى أبان أن له فكرته عن التقوى خاطئة ، وأنه يسير فى حياته العملية على ضلال مبين وأن السبب فى هذا هو جهله بنفسه (١).

٢ ـ المنهج الثانى أو السخرية

أما المنهج الثانى فهو الخاص بخصومه فى الرأى وأعدائه فى الفكرة وكان يقسمه إلى مرحلتين : الأولى سلبية ، وفيها يجارى خصمه فى ضلاله ويغريه بلينه ومجاراته إياه حتى يهوى به إلى حضيض التناقض أو الخطأ . فاذا أوصله إلى هذا الحضيض تمسك عليه بما سقط فيه ، وأخذ يتهكم به ويبدى للناس خطأه وتناقضه حتى يحنقه عليه ويثير ثائره ويخرجه عن طوره ، فتزيد حجته ضعفا ويكثر منطقه اضطرابا وتناقضاً . وحين ذاك لايسعه إلا التسليم بما يقول . وعندئذ يعد « سقراط » نفسه قد نجح فى انتزاع الأباطيل من نفس خصمه . وهذا هو غايته الوحيدة

(١) انظر صفحة ٩٣ من كتاب « بريهييه »

من سخريته اللاذعة التي كان يصلي بها خصومه ناراً حامية ، لا عن خبث وشر ، وإنما ابتغاء هدايتهم وإرشادهم . وهو لهذا يقول : « إن السخرية هي التي تخلصنا من الخطأ وتعد عقولنا لقبول المعرفة ، وإنها هي أمضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل (١) . فاذا نال بغيته من السخرية بدأت المرحلة الثانية التي تتناول موضوع المسألة المنشورة بينهما على بساط البحث .

وهذه المرحلة هي الايجابية التي يقصد منها ملء النفس بالمعارف الصحيحة بعد تطهيرها من الخاطئة وهي التي تبدأ ببناء قضايا على جزئيات بديهية مؤسسة على أبسط قواعد المنطق وأصحها للوصول منها إلى نتائج مجهولة تفيد الانسانية . ولهذا فـ « سقراط » يقول : « إن مهمتي هي مهمة القابلة أستطيع – بوساطة معرفتي قدر نفسي – أن أميز بين الحق والباطل ، وأنتزع الأول من الثاني كما تنتزع القابلة الطفل من رحم أمه » (٢) .

وهاك نموذجا من هذا المنهج الثاني الذي كان يسلكه مع خصومه من السوفسطائيين والمغرورين الذين غالوا في ثقتهم بأنفسهم إلى حد أنهم كانوا يعتقدون أنهم لا يخطئون .

حاور « سقراط » يوما « أوتيديم » السوفسطائي فاعترف « أوتيديم » له بأنه يتمنى أن يكون آمراً ، ولكن لكي يشغل هذا المركز يجب أن يكون عادلا ، لأن العدل ضروري للحكام . فلما سمع منه « سقراط »

(١) انظر صفحة ٩٣٢ من كتاب چانيه و « سياي »
(٢) انظر نفس الصفحة من الكتاب المذكور

هذه الكلمة سأله : ما هى العدالة ؟ فأجاب قائلا : إن الرجل الظالم هو الذى يكذب ويسرق ويخدع . فقال « سقراط » : ولكن توجد حالات يسمح فيها بالكذب والسرقة والخداع حينما يتعلق الأمر مثلا بأعداء الوطن . وإذاً ، فيجب أن نقول : إن هذه الأعمال لا تسمى ظلما إلا إذا لحقت بالأصدقاء ، ومع ذلك أفليس هناك حالات يسمح فيها بهذه الأعمال مع الأصدقاء أنفسهم ؟ ومثال ذلك أن القائد يستطيع أن يكذب على جيشه ليشجعه ، وأن الوالد يستطيع أن يخدع ابنه ليتناول الدواء . وإذاً ، فلنقل ان الرجل الظالم هو الذى يكذب على أصدقائه ويسرق منهم ويخدعهم ليضرهم (١)

ولا ريب أن « أوتيديم » رأى نفسه بازاء هذه السخرية مضطرا إلى العدول عن هذا التعريف الذى وضعه للعدالة بعد أن ثبت له أنه تعريف فاسد .

والذى هو أقسى من ذلك وأدخل فى باب السخرية اللاذعة ذلك النقاش الذى دار بينه وبين « جلوكون » وهو شاب متكبر مغرور كان يزعم لنفسه أنه من رجال السياسة الذين سيستولون على الحكم فى البلاد وكان « سقراط » يعلم أنه من الجهال الذين لا يعرفون أقدارهم ، فاشتبك معه فى حوار أبان له فيه أن الانسان لكى يشتغل بالسياسة يجب أن يعرفها ، وهو لا يعرفها إلا بدراسة الأفرع المختلفة فيها .

ومما وجه إليه فى نقاشه معه مايلى :

س ـ أليس من الجلى أنك إذا أردت أن يعظمك الشعب يجب

(١) انظر صفحة ١٧ من كتاب ديلبوس

عليك أن تقدم خدمة إلى الجمهورية ، فهل تريد مثلا أن تغنيها ؟

ج ـ إننى أود ذلك .

س ـ أفليس الطريق الناجع لاغنائها أن تزيد فى دخلها ؟ .

ج ـ إن هذا طبيعى .

س ـ قل لنا إذا ، من أى المصادر يتكون اليوم دخل الدولة ؟ وما أرقام هذا الدخل ؟.

ج ـ أقسم بـ « زوس » أننى لم أفكر فى ذلك قط .

س ـ قل لنا على الأقل : ماهى نفقات المدينة ؟

ج ـ إننى لم أنشغل قط بهذا أيضاً .

س ـ قل لنا على الأقل : ما هى قوى دولتنا فى الارض وعلى البحر ؟ وماهى قوى أعدائنا ؟ .

ج ـ حقا يا « سقراط » إننى لا أستطيع أن أجيب على هذه الأسئلة بدون تحضير .

ولكن « سقراط لم يعفه من هذا الموقف بل أخذ يضايقه ويوجه إليه أسئلة مختلفة عن مقادير مافى الدولة من حبوب وعدد ما فيها من مناجم وغير ذلك من مواردها حتى ضيق عليه الخناق دون أن يظفر منه بجواب واحد ، فاستخلص من ذلك الحكم الآتى وهو : أنه لا يستطيع أحد أن يدير منزلا خاصا دون أن يحيط علما بجميع حاجاته ، فكيف إذا تعلق الامر بالدولة ؟ .

وبعد أن انتهى من هذا الحكم وجه اليه ساخراً هذا السؤال : حيث إنه تبين أن من الصعب عليك أن تشغل بسعادة أسر الدولة

الكثيرة ، فلماذا لاتنشغل على الأقل بسعادة أسرة واحدة وهى أسرة عمك التى هى فى أشد الحاجة إلى الاسعاد ؟

ج ـ إن من المؤكد أنه لو سمع هذا العم نصائحى لكنت نافعا لأسرته .

س ـ ماذا ؟ أنت لم تستطع أن تقنع عمك وحده ، ومع ذلك تريد أن تقنع جميع الأتينيين ومن بينهم عمك . (١)

بذلك المنهج الأخير استطاع هذا الحكيم الجليل أن يقضى على المدرسة السوفسطائية ذلك القضاء المبرم الذى حدثنا به تاريخ الفلسفة فى مفاخرة ومباهاة ، وأن يقوض نفوذها بالرغم من استفحال دائها ، وامتداد جذور وبائها ، واستعصاء دوائها .

(هـ) مبتدعات سقراط

أنبأنا « أرسطو » فى كتاب ما بعد الطبيعة « أن سقراط ابتدع شيئين : الاول الخطب الاستنباطية ، والثانى التعريفات العامة » .

وفى الحق أن ابرز نواحى « سقراط » الفلسفية هى ناحية الاستنباط الصحيح المؤسس على البديهيات الجزئية الظاهرة وتدعى هذه الطريقة بطريقة التعقل الصادر من الخاص الى العام ، أو من الجزئى الى الكلى : « induction » .

وقد كان يستخدم هذه الطريقة فى تعقلاته دائما ، فتارة يصعد من

(١) انظر صفحة ٦٠٠ من « چانيه » و « سياي »

الجزئيات الى الكليات بعد أن يستقرئها ويتثبت من انضوائها تحت علم صفات عامة تجمعها كلها ثم يستخلص من ذلك قاعدة صحيحة مسلما بها من الجميع ويدعى هذا الفرع من تلك الطريقة بالاستقراء . وتارة اخرى يقيس بعض الجزئيات على البعض الآخر فينتج له من ذلك مجهول يبلغ من الصحة حد الضروريات . فالنوع الأول يتحقق فى كل كلية يتوصل اليها بالاستقراء . ومثال ذلك : (ألف) متحرك ، وكل متحرك متغير ، فألف متغير ، أو (باء) متغير ، وكل متغير قابل للفناء ، فباء قابل للفناء . ومثال النوع الثانى ما يأتى .

إن وجود القصيدة يستلزم وجود الشاعر ، ووجود التمثال يستلزم وجود المثال ، فكذلك وجود هذا الانسجام العجيب الموجود فى الكون يستلزم حتما وجود قوة عاقلة مدبرة صنعته . وهى الآن تتولى تنظيمه . ويدعى هذا الفرع بقياس النظير على نظيره .

هذا هو أول مبتدعات « سقراط » أما الثانى وهو التعريفات العامة ، فقد استخدمه هذا الحكيم فى تحديد طبائع الاشياء تحديدا علميا جامعا مانعا ، وقد توصل بوساطته إلى إثبات أن النفس هى العضو الطبيعى للتفكير البشرى كما توصل منه أيضا الى تحديد معانى : الخير والفضيلة والقانون الغير المكتوب .

وقد اتهم بعض المؤلفين المحدثين « ارسطو » بأنه لم يختص « سقراط » بالتعريفات العامة إلا ليحط من أقدر « فلاطون » باسناده التقليد الضيق اليه . ولكنى أنا أرى أن « سقراط » هو أول من وضع قاعدة التعريفات العامة المحددة فى اغريقا . وقد دفعه الى ذلك

إفراط السوفسطائيين فى التلاعب بالالفاظ . فلما جاء « أفلاطون » كان أول من قال بانفصال عالم «المفاهيم» عن عالمى الاذهان والكائنات الحية، وأول من جزم بوجود هذا العالم وجودا حقيقيا مستقلا . ولهذا عرف مذهبه بمذهب Le Realisme ثم تدرج بعد ذلك من هذه الفكرة الى القول بوجود عالم « المثل » وسابقيته على المحسات .

واذا ، فابتداع « أفلاطون » لعالم « المثل » ابتداعا محضا كما يرى المغالون فى التشيع له غير صحيح كما أن رميه بالتقليد الضيق كما يفهم من عبارة « أرسطو » هو كذلك عار عن الصحة .

(و) مذهبه

١ ـ تعريف الفلسفة وموضوعها عنده

كانت الحكمة فى عصر ما قبل « سقراط » تشمل معانى عدة كليات فى آن واحد ، فيدخل فى إطارها علم البحث عن المبادىء الأولى للاشياء ، وهل هى العناصر كلها أو أحدها أو الذرات ؟ كما يندرج تحت رايتها تطبيق الفضيلة تطبيقا عمليا دون تفكير فى دراستها كنظريات علمية . فلما جاء سقراط ـ كان كما يقول المؤرخون ـ ثورة علمية هائلة ، لانه تحول بالحكمة عن اتجاهها الاول الذى كان محصورا فى دراسة الكون بوساطة الطبيعة ، الى اتجاه آخر وهو دراسة الانسان نفسه واتخاذه إياه أساس كل معرفة . ولهذا أسس سقراط مذهبه على تلك الحكمة الخالدة وهى « إعرف نفسك بنفسك » . ومعنى هذا

أن الفلسفة بعد أن كانت تبذل مجهودها فى تعرف اسرار الطبيعة الكونية أصبح همها الاول دراسة الحق والخير والفضيلة دراسة نظرية مؤسسة على المنطق البديهى المسلم به من جميع الوجوه • ولهذا قال عنه « سيسرون » فيما بعد : « إن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء الى الارض بل أدخلها المدن والمنازل » •

على أن مجهود سقراط ليس محصوراً فى تحويل تيار الفلسفة إلى هذا الاتجاه الأخلاقى الجديد ، وإنما هو قد تناول بالحل والايضاح أعقد المشاكل الفلسفية مثل : مسألة الحقيقة المطلقة ، ومثل : مشكلة الروابط الذهنية العامة التى هى موضوع المعرفة ، لا الأجزاء الخارجية . تلك المسألة الدقيقة التى كانت أساساً شكلياً لنظرية « المثل » الافلاطونية التى أبنا أن أساسها الموضوعى مصرى (١) ، وعنصراً صورياً للمنطق الارسطوطاليسى (٢) الذى ظل معيار التعقلات البشرية زهاء عشرين قرناً كاملة لم يستحدث أثناءها فيه أحد شيئاً يذكر إلا « ديكارت » ذلك الفيلسوف الجليل الذى كان مذهبه مدرسة جديدة للفلسفة العقلية كما سنبين ذلك فى حينه .

تعريف الفلسفة إذاً عند سقراط هو البحث بوساطة النظر العقلى عن حقائق الاشياء ، وعن الخير والفضيلة . وموضوعها عنده هو الصلات والروابط الكلية العامة بين الاشياء . ومن هذا يتضح أن الفلسفة فى عهد

(١) انظر كتاب الفلسفة الشرقية للمؤلف صفحة ٥٠ وما بعدها

(٢) الصوري منسوب الى الصورة وهي التى بها وبالهيولى يتحقق وجود الكائن . وقد وضعنا هذا القيد اشارة الي أن هيولي المنطق الارسطوطاليسى قد تكون هندية وان كان سقراط بتعريفاته العامة ومفاهيمه الذهنية قد منحه الصورة .

ما قبل سقراط كانت تشتغل بالمباحث الطبيعية على اختلاف أنواعها اشتغالا مادياً جافاً ساذجاً . فلما جاء هـذا الحـكيم رأى أن ما اتخذه الفلاسـفة السابقون وسيلة لحل عقدة الـكون ـ وهو الطبيعة المادية ـ لايصلح هو نفسه لان يكون موضوعا للمعرفة . وإذاً ، فقد حاولوا العلم عن طريق ما لا يمكن أن يكون موضوعا للعلم ، وهذا محال لامناص للتخلص منـه إلا باكتشاف الموضوع الحقيقى للمعرفة ، إذ أنه هو الوسيلة الوحيدة لـكشف أسرار الـكون . وهـذا الموضوع لابد وأن يكون كائناً معنوياً ، وقـد عمل هذا الحـكيم الجليل على اكتشاف هذا الـكائن فتأمل وأطال التأمل فى المراحل التى تقطعها المعرفة قبل حصولها لدى الفرد ، فرأى أن الذهن البشرى لا يعالج وقت تفكيره نفس الـكائن المادى الذى تدركه الحواس وإنما يعالج الصورة التى انتزعها منـه ، وكذلك رأى أن الصورة نفسها لا تعنى العقـل لذاتها ، بل للرابطة أو للروابط التى بينها وبين غيرها ، إذ أن هذه الروابط وحدها تتكون القاعدة أو الـكلية التى ينصب عليها حكم العقل ، لان الجزئيات متفرقة لايمكن أن توصل إلى الحقائق العامية فضلا عن الحقائق الفلسفية ، فلما اتضح له ذلك جزم بأن الطبيعة الخارجية لا تؤدى إلى أية معرفة ، وإنما وراء هذه الاجزاء الخارجية صور تصل بينها روابط معنوية تدعى بالمفاهيم الذهنية التى منها تتكون الـكليات العامة الجديرة بالتعريفات الشاملة .

ومن هذا يظهر لنـا جلياً أن سقراط قـد حول تيار الفلسـفة من مجراها المـادى الساذج إلى ناحية النظر العقلى البحت . وفوق ذلك فقد أعلن أن الأخلاق غصن من دوحة هذه الفلسفة النظرية ، لانها مؤلفـة

من مسائل علميـة كبقية نظريات الحـكمة وليست تمرينات عملية جافة كما كان القدماء يتصورون .

٢ ـ أساس تلك الفلسفة

أما فلسفته فقـد أسسها على تلك الحـكمة العالية التى أنبأنا هو أنها وجدت مكتوبة منذ أزمان بعيدة بأحرف من ذهب على عتبة « ديلف » وهى : « إعرف نفسـك بنفسك » . والسبب الذى حـداه إلى بنـاء فلسفته على هـذا الاساس هو إيمانه بأن الشخص يجب عليـه أن يبدأ بمعرفة ماهو ألصق به ، ولا شىء ألصق به من نفسـه ، ويقينه بأن البراهين الداخلية أثبت من الخارجية الاجنبية . وهو لهذا يقول ، « إنى آخذ على أناجزاجور أنه اتخـذ حكمة الاله دليلا على وجوده ولم يتخذ دليلا على ذلك خيريته وإحسانه ، وهما لا يقلان ظهوراً عن هذه الحكمة بل بالعكس هما يزيدان عليها بأننـا نشعر بهما فى أعماق نفوسـنا . أما الحـكمة فاننا ندرك آثارها فى الخـارج ، والادراك النفسى أثبت من المشاهدات الخارجية » .

هنـاك سبب آخر حداه إلى وجوب الصـدور فى كل معرفـة عن النفس البشرية ، وهو ما صرح به من : « أنه لا الماء ولا التراب ولا الهواء ولا النـار ولا الذرات ولا الفراغ يمكن أن يقـدم إلينا أسباب وعلل هذه الـكائنات ، لأن الاله قد استأثر بعلم تفاصيل أسرار الـكون المتعلقة بعلله الطبيعية ، ولـكنه قد منحنا بوساطة قوة داخلية القـدرة على معرفة الحقيقة المطلقة ، ولم يمنحنا ذلك عبثاً ، بل لحـكمة عملية ، وهى

استطاعة معرفة أصول الخيرات والفضائل من : عدالة وعفة وشجاعة »

هـذا هو مجمل اساس فلسفة سقراط ، أما تفصيـل آرائه فى المعرفة والألوهية والأخلاق النظرية فهو كما يأتى :

٣ ـ المعرفة عنده

كانت آراء الفلاسفة الذين سبقوا « سقراط » حول نظرية المعرفة مقصورة على المعرفة العاميـة . فـ « فيثاغورس » و « هـيراكليت » و « پارمينيد » و « ديموكريت » كل هؤلاء لم يتعـدوا فى آرائهم المعرفة العامية . أما المعرفة العلمية التى هى أساس كل فلسفة فنحن مدينون بها لـ « سقراط » لأنه هو أول من فصل الـكلام فى هذا الشأن وقسم المعرفة الى عامية وعلمية ، وجعل الثانيـة أساس كل فلسفة . ومن عهده فقط نشأ هذا البحث وترعرع وأصبح مذهبا فلسفيا ولم يزل موضع الأخذ والرد حتى يومنا هذا . وكيفية نشوئه هو أن « سقراط » جعل يسأل نفسه ويحاور تلاميذه وخصومه كما هى طريقته فيقول : كيف يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة ؟ وماهى الوسيلة إلى ذلك ؟

قبل كل شىء ينبغى أن نلاحظ أن « سقراط » سـأل عن كيفية الوصول إلى الحقيقة ولم يسأل عن إمكان هذا الوصول وما هذا إلا لأنه لم يشك لحظة واحدة فى ان إمكان الوصول إلى الحقيقـة المطلقـة أمر طبيعى قد وصل من البداهة إلى حد لا يصح معه التنبيه عليه .

كان التبشير بالفضيلة وحمل الناس على اعتناقها هما غايتى « سقراط » من فلسفته وكان همـه الأول فى هذه الفلسفة أن يقضى على مذهب

السوفسطائيين المنكرين لوجود الحقائق ، غير أنه لم يكن يسلك فى دحض آراء خصومه سبيل الفلاسفة الذين سبقوه من الالتجاء إلى المادة وعناصرها بل سلك سبيل حواره المنطقى السالف الذكر .

ويمتاز « سقراط » بأنه كان أول من جزم بأن الانسان قمين بأكبر المعارف وبأن عنصر العلم كامن فى المدركات ، وبأن المعرفة هى الاساس الوحيد لكل خير وفضيلة . نعم إن « سقراط » لم يتعمق فى هذه النظريات إلى الحد الذى يتطلبه العلم الدقيق ، ولكنه رسم الخطة ووضع الحجر الأساسى لمن جاؤا بعده من الفلاسفة ، فساروا على منواله ، واهتدوا بهديه ، وشيدوا على ما أسس من قواعد أمتن الأبنية وأجدرها بالخلود .

٤ ـ الاله عنده

لم يدع « سقراط » فى عصره أقل مجال للشك فى وجود الاله الحكيم المدبر للكون والحائز كل صفات العظمة والجلال ، وهو عنده لم يخلق العالم لضرورة ، بل تفضلا منه وإنعاما وحبا فى خلق كون وإيصاله إلى الكمال وهذا الكون عنده سائر على أتم نظام ، لاخوعا لضرورة ، ولكن وفاقا للجمال والانسجام .

وكان يعتقد أن الاله لايخطىء ، ولا ينخدع ولايغيب عنه فى هذا الوجود كبير ولاصغير ، وأن نظراته مصوبة إلى كل فرد فى هذا الكون وأنه محيط بأسرار جميع جزئيات الكائنات ، وأنه يعلم أتم العلم حتى بخلجات نفوس الناس وخطرات قلوبهم وحركات مشاعرهم وإحساساتهم (١)

(١) انظر الباب الرابع من الكتاب الاول من مذكرات « اجزينوفون »

وإذا ، ف « سقراط » لايعترف بوجود الاله فحسب ، وإنما هو يعترف أيضا بسهره على تنظيم الكون ، وهو لايعترف بهذا فحسب ، وإنما هو يعترف مع ذلك بسهره على خطوات الأفراد وتصرفاتهم جميعا . وهو عنده قد أمر الناس بالصلوات والتنسك ، ولكنه لايرضية منهم أن يعملوها لنفع مادى ، بل لفوائدهم الروحية ، وتنقية نفوسهم من أدران المادة وإلحاقهم بعالم النور فى الملأ الأعلى .

وأخيراً نستطيع أن نقرر — كما قرر الأستاذ « چانيه » وزميله — أن « سقراط » هو ملهم الألوهية الصريحة فى الغرب الذى كان قبله يعبد آلهة الأساطير والأوهام والخيانة والفجور والاستبداد ثم صار منذ ذلك العهد يعبد إله الفضيلة والأخلاق الذى رسمه « سقراط » (١)

من هذا يعلم أن الرأى القائل بأن « سقراط » لم يتكلم فى الالوهية إلا كلاما غامضاً رأى خاطىء من أساسه ولا يصح الاعتماد عليه مطلقا .

٥ ـ النفس عنده

لايعرف لـ « سقراط » رأى واضح فى تحديد النفس وفصلها عن المادة فصلا فلسفيا صريحا . وليس هذا راجعا إلى أن « سقراط » كان يجهل حقيقة النفس أو كانت آراؤه فيها متموجة كآراء الفلاسفة الذين تقدموه ، ولكن السبب فى هذا الغموض — فيما أعتقد — هو أن « سقراط » لم يترك من المؤلفات مايشرح فيه هذه النظرية التى لم تكن

(١) انظر صفحتي ٨٠٣ و ٨٠٤ من كتاب چانيه وسياي .

مشكلتها مطروقة كمشكلة الألوهيــة التى أسـلفنا لك فيها رأيه عذبا مستساغا .

وهذا هو الذى حال بيننا وبين العثور على رأى جلى لشيـخ الفلاسفة فى هذه المشكلة أو لعل « أفلاطون » مزج فى هـذه المسألة رأيه برأى أستاذه ولم ينبىء القارىء بما يوحى اليه التمييز بين الرأيين كما كان يفعل ذلك فى كثير من المسائل الفلسفية .

على أن الذى لاشك فيه هو ان « سـقراط » ترك لنا رأيا صريحا جليـا فى خلود النفس واسـتمتاعها بحياة أخرى طويلة . وقد وجد هذا الرأى فى خطبته القيمة التى ألقاها على تلاميذه قبل تناوله السم .

٦ ـ الاخلاق عنده

لقد كانت الفلسـفة قبل « سـقراط » لا تعبأ الا بالبحث عن المبدأ الاول وعن تفسـير ظواهر الكون الطبيعية ، ولكن هـذا الحكيم حول تيارها الى ناحية الاخلاق وجعل البحث عن الفضيلة جزءا منهـا ، بل أهم أجزائها . ولذلك يقولون عنه : إنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء الى الارض . وقـد سماه « بروتو » بالمؤسس الاول لعـلم الاخلاق . ودعاه غيره بأبى الفضيلة . وكان « سقراط » فى أول امره يبشر بالفضيلة والاخلاق العملية فى شوارع اتينا ويهـاجم السوفسـطائيين مهاجمة عنيفة حتى عرف بالعدو الاول للسفسطة كما أسلفنا ، ولكن هذه الفضيلة العملية التى يدعو اليهـا صقلت عقله ، وجلت روحه ، فتدرج الى إعـلان أن الاخلاق يمكن أن تكون علما يدرس ونظريات فلسفية تعلم . وحين ذاك

نشأ علم الاخلاق بالمعنى الكامل وأخذ تلاميذ هذا الحكيم من بعده يصعدون بهذه النظريات الاخلاقية حتى وصلوا بها الى ذلك الاوج الذى يحدثنا عنه التاريخ فى إعجاب ،

ينقسم الخير عند « سقراط » الى قسمين : حقيقى وزائف . فاما الخير الحقيقى ، فهو الذى لا يختلف فيه اثنان ولا يحتاج الى غيره ليكمله وذلك مثل الحكمة والفضيلة . أما الخير الزائف فهو ما ليس بثابت ولا يتفق عليه ولا يقابل للاستقلال وذلك كاللذة والثروة .

وعنده أن العقل هو الميزان الدقيق الذى يفهم الفضيلة فهما صحيحا . ومتى فهم الشخص الفضيلة كذلك فلا يستطيع أن يحيد عنها ولا يمكن إرادته أن تناقض عقله . فاذا رأيت شخصا يعمل الرذيلة أو يميل الى الشر ، فاعلم أنه لم يفهم الفضيلة حق الفهم . ولهذا يرى « سقراط » ان الرجل الذى لا خلق له لا يمكن أن يسمى عالما ، لان العلم عنده هو ما يهذب النفس .

والخير المطلق عند « سقراط » يقود دائما إلى السعادة ، ولكن هذه السعادة لا تتفق إلا بتطبيق الفضيلة وإن كانت ليست هى الغاية المقصودة منها .

وأرفع الفضائل وأجلها استقلالا عند « سقراط » هى الحكمة . وهى تتكون من السر الاعلى ومن الفضائل الشخصية كالاعتدال والشجاعة والعدالة التى تعتبر فضائل صغيرة إلى جانب الفضيلة الكبرى وهى الحكمة .

(ز) سقراط فى نظر العرب

كتب القفطى عن « سقراط » بضع صفحات هى مزيج من الحق والباطل والصواب والخطأ . فأما ما فيها من خطأ فهو أنه يحدثنا أن « سقراط » كان يعيش فى « دن » وأن ملك زمانه قد مر به وحاوره محاورة أحنقته عليه ، وأنه رغب فى قتله لولا أن خشى أن ينسب إليه الظلم ، وأنه سجنه أولا ثم قتله تحت ستار فتوى القضاة بعد ذلك . ولا ريب أن نسبة الحياة فى « الدن » إلى سقراط نسبة باطلة ما فى ذلك من شك . ولعل القفطى قد خلط فى هذا الموضوع بين « سقراط » وبين « ديوجين السينيكى » الذى كان يعيش فى دن . أما اعدام « سقراط » فقد مرت بك روايته على الوجه الصحيح . وقد رأيت أنه لا شأن فيه لملك ، بل إن « أتينا » فى ذلك العهد لم تكن ملكية مطلقا . وأدهى من ذلك أن القفطى ينبئنا برواية اخرى تقول إنه كان شاميا وأن قومه كانوا من المجوس يعبدون الكواكب . وهذه رواية تستوجب الضحك أكثر مما تستوجب النقد . أما بعد هذا الزيف فان القفطى يقص علينا ساعات « سقراط » الاخيرة فى السجن بين تلاميذه بهيئة دقيقة صحيحة ليس فيها شىء من الخطأ ولا التزييف (١) .

أما الشهرستانى فقد ذكر لنا مذهبه فى شىء غير يسير من الزيف . حيث أتى ببعض مبادئه الحقيقية ثم لونها بأفكار « الافلاطونية الحديثة » كما هو دأبه فى أكثر ما ينسبه إلى الفلاسفة السابقين . وبعد أن ذكر

(١) انظر القفطى صفحات ١٩٧ وما بعدها طبعة ليبزيج .

المذهب سرد لنا جملا غامضة ورموزا معماة نسبها إلى « سقراط » وقال إنه حلها فى كتاب « فاذن » (١) . ونحن نعلم أن كتاب « فاذن » هذا هو « فيدون » وهو من تأليف « أفلاطون » لا « سقراط » لأن «سقراط» لم يكتب شيئا كما روى التاريخ الموثوق به ، وقد وصلت هذه الحقيقة إلى القفطى فحدثنا أن بعض تلاميذ « سقراط » طلبوا إليه أن يسجل علمه فى كتاب فقال : « ما كنت لاضع العلم فى جلود الضأن » . (٢)

هذه صورة من رأى القدماء فى « سقراط » أما الكتب المصرية المحدثة ، فقد حدثنا احدها أن « سقراط » اتهم بالالحاد (٣) فى « أتينا » . وجزم فى موضع آخر بانه لا شك فى أن « سقراط » تأثر بمذهب « الاورفية » (٤) .

ونحن نعلم أن هذين النبأين خاطئان . فأما الاول ، فلأن الالحاد ـ فى لغة الفلسفة ـ هو إنكار الألوهية ، ولا يجهل أحد المغالاة التى سلك « سقراط » سبيلها فى تقديس الآله . ولا يمكن أن يتصور اتهام القائل بآله عظيم جليل كآله « سقراط » بالالحاد ، وإنما كل ما اتهمه به الاتينيون هو التزندق عن دينهم الوثنى والايمان باله جديد كما نصت على ذلك «عريضة اتهامه » . وأحسب أن الفرق الفلسفى بين الالحاد والزندقة واضح .

---

(١) انظر صفحات ٢٦ وما بعدها من الجزء الثالث من الشهرستانى .

(٢) انظر صفحة ١٩٩ من القفطى .

(٣) انظر صفحة ٦٢ من كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للاستاذ يوسف كرم .

(٤) انظر صفحة ٦٨ من الكتاب المذكور .

أما النبأ الثانى فليس فى حياة « سقراط » العملية ولا فى فلسفته النظرية ولا فى أية ناحية من نواحى آرائه الفكرية كافة ما يمت من قريب أو من بعيد الى فكرة تأثره بالأورفية .

أما الحكيمان اللذان تأثرا بالأورفية تأثرا جليا فهما « فيثاغورس » كما مر بك ، و « افلاطون » كما سيجىء مفصلا فى موضعه . وإليك — على سبيل الاستئناس — ما يقوله الاستاذ « بريهييه » تأييدا لرأينا : « إنه لا يوجد أى سبب يحمل على الظن بأن « سقراط » كان من أنصار « الاورفية » (١)

(١) انظر صفحة ٩٢ من كتاب الاستاذ بريهييه .

- ٣ -

السقراطيون الأصاغر

تمهيد

دعى أولئك المفكرون بالسقراطيين الأصاغر ، مقابلة مع السقراطيين الأكابر مثل « أفلاطون » و « أرسطو » وزملائهما . ودعوا كذلك بأنصاف السقارطة ، لأنهم لفقوا مذهبهم من نصفين مختلفين : نصف من مذهب « سقراط » ونصف من مذاهب السوفسطائيين وغيرهم وهذا هو سر تسميتهم بهذين الاسمين .

لقد كان مذهب « سقراط » من السعة وترامى الأطراف بحيث يكون من الطبيعى أن يختلف فيه تلاميذه كل هذه الاختلافات التى رأينا نتائجها فى هذه المدارس الكثيرة التى أسسها بعد موته « الميجاريون » و « السيرينيون » و « السينيكيون » . ولقد بلغت هذه النظريات من الخصوبة والتعقد حداً دفع أولئك التلاميذ لا إلى الاختلاف فحسب ، بل إلى التناقض فى كثير من الآراء ووجهات النظر . ولكن هذه الخصوبة وذلك التعقد لم يكونا وحدهما سبب هذا الاختلاف ، وإنما كانا بمثابة البذرة تلقى فى الأرض الصالحة فتسارع إلى الظهور والنمو ثم إلى النضوج ومعنى هذا أن تلك التعاليم السقراطية حين قذف بها بين أولئك التلاميذ أخذ كل منهم ما يتفق منها مع فطرته وبيئته وميوله ، وأولها تأويلا يصادف هواه .

ولا ريب أننا إذا وازنا بين هؤلاء التلاميذ وبين « أفلاطون »، مثلا اتضح لنا أنهم لم يكونوا يحترمون مذهب أستاذهم كثيراً لأنه بينما كان الحكيم الثانى يلخص مذهب أبى الفلسفة ويشرحه ويمثل له وينمى نظرياته ويسد ما فيها من ثغرات ، كان أولئك التلاميذ يعبثون بتلك النصوص السقراطية ويحملونها من التأويل مالا تطيق وينسبون إليها من المرامى مالم يفكر فيه « سقراط » بتاتاً .

هناك سبب ثالث لاختلاف أولئك التلاميذ مع « أفلاطون » وهو أنهم أجلوا بعض السوفسطائيين وتأثروا بهم واندفعوا فى تياراتهم العملية.

ومهما يكن من شيء فقد ظهرت بعد « سقراط » مدارس كثيرة صغيرة نخص منها بالذكر الثلاث التى ذكرناها ، لأنها أشهرها وأبقاها فى سجل الوجود . وتمتاز أولاها وهى المدرسة « الميجارية » بأنها مدرسة فلسفية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة أو مدرسة مناهج واضحة . أما المدرستان الأخريان : « السيرينية » و « السينيكية » فان نظرياتهما كانت أخلاقية. وسنبدأ فى استعراضنا لهذه المدارس بالمدرسة « الميجارية » لأهميتها فى عالم الفلسفة .

(ا) المدرسة الميجارية

تنسب هذه المدرسة إلى « ميجار » وهى المدينة التى كان يقيم فيها مؤسسها « أوكليد » (١) وهو أحد تلاميذ « سقراط » استقر بعد موت أستاذه فى تلك المدينة وآوى كثيراً من زملائه الذين أصابتهم

---

(١) فيلسوف اغريقى ولد في سنة ٤٥٠ وتوفى فى سنة ٣٧٠ قبل المسيح .

حوادث الزمن بعد موت أستاذهم ولا سيما « أفلاطون » حين كادت يد الطغيان تعبث بحياته .

١ ـ مصادر هذه المدرسة :

يرجع الفضل فى معرفتنا بهذه المدرسة إلى مصدرين أساسيين ، أحدهما « أفلاطون » وثانيهما « ديوچين لا إرس » ، فأما « أفلاطون » فقد تحدث عن هذه المدرسة فى كتابه : « السوفسطائى » و « تييتيت » . فاحتوى السوفسطائى نقضاً لآراء هذه المدرسة (١) سنشير إليه عند حديثنا عن آراء هذا الأخير التى اختلف فيها مع « أفلاطون » .

واشتمل كتاب « تييتيت » على بعض المعلومات الهامة عن « أوكليد »

---

(١) كان العلماء فى القرن التاسع عشر مجمعين على أن النقد الوارد فى « السوفسطائى » على « أصدقاء الفكر » كان متجها إلى الميجاريين ؛ جزم بذلك الأستاذ « چانيه » فى صفحة ٩٣٧ من كتابه ، ولكن الباحثين قد اكتشفوا من خلال مصادر أخرى أن الميجاريين لم يكونوا أصدقاء الفكر بالجمع ، وإنما كانوا أصدقاء الفكرة بالافراد لأنهم كانوا لا يؤمنون إلا بالوحدة المطلقة . وعلى هذا لا يمكن أن يكونوا هم المقصودين بنقد « أفلاطون » . وإذاً ، فقد وجدت الريبة مجالا فى هذه المسألة كما نص على ذلك الأستاذ « ديبس » فى صفحتى ١٩ و ٢٠ من مقدمة ترجمته لكتاب « پارمينيد » وفى صفحة ٢٩٢ من مقدمة ترجمته لكتاب « السوفسطائى » . أما أنا فأرى أن قول الميجاريين بوحدة الفكرة دون تعددها لا يصح أن يحملنا على الاعتقاد بأن نقد أفلاطون متجه إلى غيرهم لاسيما أن هذا النقد قد تناول مسألة جمود الفكرة وما يترتب عليه من نفى كل حركة وكل معرفة ، وهذا الجمود قال به الميجاريون من غير شك . أما إتيان أفلاطون بصيغة الجمع هنا فيمكن تأويله أو حمله على التسامح ككثير من عباراته .

أما « ديوچين لا إرس » فقد حدثنا فى كتابه « حياة الفلاسفة » عن هذه المدرسة حديثاً كافياً لاعطائنا فكرة عن فلسفتها ولو بطريقة إجمالية .

٢ ـ مذهب هذه المدرسة

أسس « أوكليد » المدرسة الميجارية واتخذ بعض نظريات « سقراط » عنصراً جوهرياً لها ، ولكن بعد أن أوله طبق ماتستسيغه عقليته وبيئته الخاصتان . ولهذا هو يختلف مع « أفلاطون » اختلافاً شديداً فى كثير من أسس المذهب « الماوراء » الطبيعى ، إذ قرر أن هناك موجوداً واحداً يمكن أن يطلق عليه « اسم الفكرة » ولكنه ثابت ساكن لا يتحرك ولا يتغير ولا يستطيع أن يتصل به من عالمنا هذا إلا الأذهان ، فهى وحدها القادرة على تفهمه حين تتعقله ، وهو وحده الحقيقى . أما عالمنا هذا ، فهو عالم الأوهام لأنه متحرك ، وقيام الحركة بعالم الحقيقة مستحيل . ويظهر أن هذه الفكرة لم تكن عند « أوكليد » إلا تصويراً للكائن الأعلى الذى يدعى عنده تارة بالحكمة وأخرى بالخير وثالثة بالعقل ، وما هذه كلها إلا أسماء لمسمى واحد ، وهو الموجود الأزلى . وقد نقد « أفلاطون » هذا الرأى فى « المحاورات المنطقية » نقداً قاسياً وقرر أن القول باستحالة الحركة فى عالم الحقائق يستلزم عدم حركة النفس ، وهذا يقتضى عدم التفكير ثم عدم الادراك ، وبالتالى استحالة الحكم على أى شىء . ويزعم خصوم الميجاريين أنهم انتحلوا نصوصاً قديمة ومستندات نسبوها إلى بعض الفلاسفة السابقين ، ليتمكنوا

بهذا من تأييد مذهبهم ، ولكن هذه دعوى من الخصوم بلا دليل ، وإنما الصحيح المعقول هو أن هذه المدرسة كونت مذهبها من مزيج مؤلف من مذاهب : «سقراط» و «پارمينيد » والسوفسطائيين . غير أن التأثر بپارمينيد كان فى آراء « أوكليد » أخفى منه فى آراء «زينون الايليائى » الذى أسلفنا الحديث عنه فى المدرسة الايليائية .

ومهما يكن من الأمر فمن الواضح ان هذه المدرسة كانت جدلية أكثر منها إنتاجية تقرر نظريات معلومة وآراء ثابتة ، إذ أنها اشتهرت بالهجوم والمناضلة وغلبت عليها نزعة الجدل حتى اقتادتها إلى الهوى فى حضيض السفسطة والتهويج اللذين لايقبلهما عقل عاقل .

ومن أشهر زعمائها الذين اشتهروا بالتضليل هو « أوبوليد الليتى » الذى اشتهر بهجومه العنيف على منطق «أرسطو» والمدرسة « الرواقية » ومما وجه إليهما من اعتراضات سوفسطائية مغالطة مايلى :

(١) ان أساس التناقض أن لا يجتمع الايجاب والسلب فى قضية واحدة ، ومع ذلك فاذا عرض على شخص والده مقنعا وسئل هل يعرفه وجب أن يجيب بنعم ولا ، لأنه يعرفه سافراً ، ولايعرفه مقنعا . وكذلك إذا سئلت الفتاة « إليكتر عن شقيقها الذى فارقته منذ الطفولة : هل تعرفه ؟ أجابت بالسلب والايجاب معا ، لأنها لا تعرف شقيقها إذا التقت به ، ولكنها تعرف أن لها شقيقا .

(٢) جزم المنطقيون بأن الصدق والكذب لا يجتمعان فى خبر واحد ألبتة ، ومع ذلك فاذا كذب شخص ثم سئل ، هل كذب فأجاب

بالايجاب كان صادقا وكاذبا ، لأنه كذب ثم صدق فى قوله : إنه كذب .

(٣) حيث إن كل كائن لديه مالم يفقد ، وحيث إن الانسان لم يفقد قرونا ، فيجب أن يكون للانسان قرون .

(٤) لا يكون حكم الشخص على آخر بالصلع صحيحاً إلا إذا عرف كم شعرة يفقدها الشخص لكى يكون أصلع ، ولا يكون حكمه كذلك على عرمة من القمح صحيحا إلا إذا عرف من كم حبة تتكون العرمة (١) .

ونحن نعلم أن هذا كله تهريج وتضليل ، لأن التناقض لا يتحقق إلا باتحاد الما صدق والزمان والمكان والشرط والاضافة والقوة والفعل والجزئية والكلية كما نعلم أن قول « أرسطو » : إن الكائن لديه مالم يفقد مقيد بقيد ضرورى ، وهو قوله : « مما هو من شأنه أن يكون لديه » على ماسيجىء فى موضعه من منطق «أرسطو» . ومن هذا يتضح مغالطة هذا الميجارى وعدم نزاهته .

(ب) المدرسة السينيكية

تمهيد :

اشتهرت هذه المدرسة فى كتب فلاسفة العرب باسم المدرسة الكلبية . وتدل هذه التسمية على أن مؤسسيها كانوا من الماجنين أو ذوى الاخلاق السيئة . وقد ترجم العرب كلمة كلبية عن كلمة « سينيك » ثم وازنوا

(١) انظر فقرة ١٧٨ من الكتاب السابع من حياة الفلاسفة» لـ ديوچين لاارس وفقرة ٩٦ من الكتاب الثانى من كتاب« الاكاديميون الاولون» تاليف سيسرون

بين هذه النسبة وبين ماظهر فيما بعد من استهتار بعض زعماء هذه المدرسة بالفضيلة فوجدوا أن لنسبتها إلى الكلب مبرراً ، ولكن هذه الموازنة العربية لم تكن تتفق مع المنطق فى شىء ، إذ أن هذه المدرسة تدعى بالمدرسة « السينيكية » منذ عهد مؤسسها « أنتيستين » وأن هذا المؤسس كان من الاستقامة ، وحسن السيرة بحيث لم يأخذ عليه أحد شيئا فى أخلاقه .

على أن العرب لم ينفردوا بهذه السقطة العلمية ، بل إن كثيراً من مؤرخى الفلسفة الغربيين القدماء والمحدثين قد نهجوا هذا المنهج عينه ، ولكن الادقاء المحققين جزموا بأن كلمة « سينيك » ليست نسبة إلى الكلب كما فهم العامة ، وإنما هى نسبة إلى « سينوزارج » وهو اسم المكان الذى كان مؤسس هذه المدرسة يلقى فيه دروسه على تلاميذه ، وكان هذا المكان قبل ذلك مهدى إلى « هيركول » بطل الاغريق المعروف بالقوة والشجاعة ، ليكون وقفا على شباب أتينا يتمرنون فيه على الألعاب الرياضية التى تقوى أجسامهم ، فنسبت المدرسة إلى هذا المكان ، وظلت كذلك حتى أطلق عليها النسب الآخر المحتمل من كلمة « سينيك » وهو نسبها إلى الكلب .

١ — مصادرنا عن المدرسة السينيكية

يحدثنا «ديوجين لاإرس» أن «أنتيستين» كتب عشرة مؤلفات ، منها اثنان كرسهما لشرح دراتى : « هوميروس » ولا سيما حوادث « أوديسوس » ولكنه لم يكن شرحا عاديا على نحو مايفعل الأدباء

بل كان شرحا فلسفيا صور فيه « الالياذة » و « الأودسا » بصورة مجازية ، فيها من الكنايات والاستعارات مالم يخطر لـ « هوميروس » على بال ، إذ خرج بهاتين القصيدتين عن سذاجتهما الأولية الممثلة فيهما إلى مرام فلسفية بعيدة الغور ، ومقاصد نحو ما وراء الطبيعة واسعة المدى ، وأثبت لهما مغازى لم تصل اليها العقلية الاغريقية إلا بعد نضوجها وضربها فى الحياة الفلسفية بسهم نفاذة ، وذلك مثل تفسيره لحوادث « أوديسوس » بأنها كانت حربا بين النفس والعالم المادى ، وأنها إذ انتهت بانتصاره على جميع المصاعب سجلت انتصار النفس على الماديات . ولعل هذا النوع من الشروح المجازية المتكاملة هو الذى ألهم يهود الاسكندرية فيما بعد ما كتبوه من شروح شبيهة بهذه الشروح للتوراة ففسروا مافيها من أسماء وحوادث بمجردات روحانية وأمور وراء طبيعية على نحو مارأينا فى كتاب « الفلسفة الشرقية » وماسنرى حين نعرض للأفلاطونية الحديثة .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الموضوع أن « أفلاطون » قد هاجم فى كتاب « الجمهورية » هذا النوع من التفسير الخيالى وخشى أن يضل الشباب فلا يميز الحقيقى من المجازى .

ومن هذه المصادر التى بقيت للعالم الحديث عن هذه المدرسة هو : « اكزينوفون » الذى تناول انتيستين » فى كتاب « المأدبة » وأجرى على لسانه خطبة قيمة حول الغنى الحقيقى .

٢ ـ حياة انتيستين ومذهبه

ولد « أنتيستين » مؤسس هذه المدرسة فى اتينا فى سنة ٤٤٤ قبل المسيح . وكان تلميذا لـ « سقراط » ولكنه كان أيضا تلميذاً لـ « جورچياس » السوفسطائى فتأثر بكل منهما فى ناحية من نواحيه ، إذ أخذ عن « سقراط » الاستقامة وإعلاء شأن الفضيلة ، وأخذ عن « جورچياس » الاستهانة بالعلم على اختلاف أنواعه ، بل غالى فأعلن أن كثيرا من العلوم مثل القواعد النحوية والخطابة والطبيعة والموسيقا والفلك والرياضيات لا فائدة فيها ألبتة . وأكثر من هذا أن « ديوچين لا إرس » نبأنا بأنه نصح إلى تلاميذه أن يكفوا عن جميع أنواع المعرفة حتى القراءة والكتابة (١) ، وصرح بأن الفضيلة فى الحكمة، ولكن الحكمة ليست فى المعرفة كما قال « سقراط » بل هى منحصرة فى الاقتناع باستحالة المعرفة وفى الارادة المستقيمة والقوة والصلابة وامتلاك النفس (٢) . ولهذا لم تكن عظمة «سقراط» — فى رأيه — ناشئة من علمه كما يخيل الى الآخرين ، وإنما هى ناشئة من استقامته وشجاعته وقوة ارادته واحتقاره التقاليد الشاذة عن الفضيلة .

رفع « أنتيستين صوته بين تلاميذه بهذه الآراء واخذ يلقنهم إياها علنا ، فكان ذلك منشأ اختلافه مع « أفلاطون » و« أرسطو » فى كثير من النظريات الفلسفية الجوهرية ، بل سر حملتهما عليه بذلك

(١) انظر فقرة ١٠٣ من الكتاب السادس من ديوچين لا ارس .

(٢) انظر صفحتى ٢٨٣ و ٢٨٤ من كتاب « فلسفة الاغريق » للاستاذ زيلر .

الاسلوب القاسى ، إذ يدعوه « أفلاطون » مثلا بـ « الشيخ ذي العقل البطىء » ويصفه « ارسطو » بأنه : « الشخص الجاف الاحمق » .

لم تكن هذه المدرسة أول نشأتها مندفعة فى تيار المادية الذى اندفعت فيه فيما بعد ، وإنما هو تطور تعاقب عليها مع مرور الزمن شأن كثير من المدارس الفلسفية قديمها وحديثها .

صدر « أنتيستين » فى مذهبه عن فكرة سقراطية اللون سوفسطائية الجوهر ، وهى : « إن الفضيلة تعلم ، ولكن لا بطريقة المحاورة والنظر المنطقى ، بل بطريق التمرين العملى ، لأن النظر فى الاخلاق يوشك أن يكون معدوم الفائدة . ولو أن الاعوام التى أمضاها « سقراط » مثلا فى المحاورات الاخلاقية كان قضاها فى تمرين الشبان عمليا على الاخلاق الفاضلة ومراقبتهم فيما يأتون من اعمال ومحاسبتهم عليها لكانت نتائج مجهوداته عشرة أضعاف ما حدث » .

اشتهر رجال هذه المدرسة بالتربية العملية اشتهارا غلب عندهم على كل شىء حتى لقد عرض « ديوچين » الرقيق وهو أحد معتنقى مبادئها للبيع يوما فسأله المشترى قائلا : « ماذا تعرف ؟ » فأجاب : « إنى أعرف كيف آمر الانسان وأقوده الى الرشاد وأعرف أيضا أن الفضيلة يمكن أن تعلم » .

غالت هذه المدرسة فى الحط من قيمة النظر حتى وصلت إلى درجة إنكاره ، متبعة فى ذلك طريق السوفسطائيين الذين يقررون أن لا حق إلا الكائنات الجزئية الخارجية ، وأن المفاهيم والكليات لا توجد إلا فى اذهاننا وتبعا لاعتباراتنا الشخصية . ولذلك كانت حقيقة الخطأ مستحيلة

الوجود ، لأن الخطأ ليس له وجود شخصى خارجى ، وكل وجود فى الذهن إنما هو تابع للوجود الخارجى . وهم بهـذا كانوا « اسميين » : « nominalistes » لا يؤمنون من الحقـائق الا بما هو شخصى . وبناء على ذلك تكون المحـاورات ضربا من العبث ، لأن النـاس إما متفقون فى فكرة ، وحينئذ لا داعى الى المحاورة ، وإما مختلفون . وإذ ذاك يكون كل واحد منهم هو مقياس الحقيقة التى يؤمن بهـا ، وهـذا القياس غير ممكن التغيير ، ومحاولة هذا التغيير هى غاية المحاورات . ولا شك أن ما كانت غايته مستحيلة كان عبثا .

وهنا انبرى « افلاطون » لمناقشتها وإظهار تناقضهـا المخجل فقـال : « لو اتبعنا رأى أنتيستين لأصبحت التعريفـات المحددة لمهـايا الاشـياء مستحيلة ، وبالتـالى تصبح المعرفة كلها مسـتحيلة ، لانك اذا قلت : الحيـوان هو الجسم النامى المتحرك بالارادة كنت نظريا فى هذا التعريف الضرورى الذى لا بد منه لتعقلك للحيوان . ولما كنت ممنوعا من النظر بأمر « انتيستين » فقد وجب عليك إذا سئلت عن تعريف الحيوان أن تقول : الحيوان هو الحيوان . ولا أظن أن هنـاك شيئا أدخل فى باب العبث من هـذا التعريف . على أن هـذا المـذهب ينتج بالضرورة إلغاء جميع المفاهيم الذهنية ، والنسب الموجودة بين الاشياء ، والصـلات القائمة بين الجزئيات إلغاء تاما . ومتى وصل الامر إلى هـذا الحـد ، فقد وجب الاستغناء عن العقل بتاتا ، وأحسب أن « أنتيستين » نفسه لا يرضى عن هذه النتيجة » .

٣ – ديوجين السينيكى

نسج الشعب الاغريقى حول اسم « ديوچين » كثيراً من الخرافات ، فنسبوا إليه فى بعض الروايات أنه كان ماجنا داعراً لا يدع لذة بهيمية إلا باشرها ، ولا حمأة من حمآت الرذيلة إلا انغمس فيها : وعزوا إليه فى مواضع أخرى أنه كان زاهداً متقشفاً يسير حافى القدمين حتى فى الشتاء القارس البرد ، وينام فى المعابد ملتفاً بمعطفه الوحيد الذى لم يكن يغيره عند انتقال الفصول . ويرى بعض الباحثين المحدثين أن هناك رجلين سميا بهذا الاسم ، وأن أحدهما كان سينيكيا والثانى كان سيرينائيا ولعل هذا الأخير هو الذى كان ماجناً . أما الأول فهو فيلسوفنا الزاهد الذى سنلخص حياته وآراءه فيما يلى :

ولد « ديوچين » فى « سينوپ » حوالى سنة ٤١٣ وتوفى فى سنة ٣٢٣ وكان من مشاهير زعماء هذه المدرسة الزاهدين فى لذائذ الحياة وشهواتها إلى حد أنه كان يعيش فى دن ، لأجل أن يعتزل الحياة وما فيها من مظاهر وفتن . ولعل هذا هو منشأ خلط العرب بينه وبين « سقراط » إذ عزوا إليه الحياة فى الدن التى كان « ديوچين » يحياها كما أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن « سقراط » .

وقد بلغت عنده الاستهانة بالحياة ومتعها حداً لايكاد يعرف له نظير فقد رووا عنه أن « الاسكندر المقدونى » قابله يوما وهو فى أعلى آواج عظمته فسأله : ماذا يتمنى عليه ؟ فأجابه : أتمنى أن تنصرف من أمامى حتى لاتحجب عنى الشمس .

ومما اشتهر به هذا الفيلسوف احتقاره لآراء فلاسفة عصره جميعاً والاغراق فى الاستهزاء بهم والسخرية منهم ، فمن ذلك أنه حضر يوماً درساً كانت تقرر فيه نظرية « پارمينيد » وتلميذه « زينون الايليائى » فى جحود الحركة فلما سمع هذا الجحود وقف وتمشى يميناً وشمالا ثم قال فى سخرية : أفليست هذه حركة ؟ وهل تستطيعون جحود الواضحات إلى هذا الحد ؟

وفى مرة سمع « أفلاطون » يعرف الانسان بأنه « حيوان ذو رجلين بدون ريش » فلم يكن منه إلا أن وقف فى وسط الجمع الحاشد وأطلق من يده ديكا مقصصاً وصاح : انظروا هذا إنسان أفلاطون .

ومما عرف عنه أيضا احتقاره المفرط لبنى الانسان جميعا ، فقد رؤى ذات يوم سائراً وقت الظهر ، وفى يده مصباح ، فلما سئل عن سبب ذلك قال : إنه حمله ليبحث بوساطة نوره عن إنسان ، وإنه إلى الآن لم يوفق ، إذ لم يصادفه إنسان فى الحياة .

٤ ــ مصير المدرسة السينيكية

لم يكد الحكماء الأولون من زعماء هذه المدرسة يموتون حتى انتسب إليها قوم من ذوى الرذيلة والمجون الذين لا يستحيون من إتيان الموبقات على مرأى ومسمع من الجماهير ، فكانت هذه الحالة سببا فى أن نسيت النسبة الأولى للمدرسة ونسبت إلى الكلب ، لأن كلمة « سينوزارج » صالحة لاسم مكان المدرسة وللكلب على السواء ، ولكن سلوك المتأخرين من زعمائها رجح النسب الأخير فى نظر الشعب كما أسلفنا .

٥ — ديوجين في نظر القفطي

تناول القفطي « ديوچين السينيكي » فصوره لنا على النحو الذي صورته به الخرافات الشعبية الاغريقية التي خلطت بينه وبين « ديوچين السيرينائي » (١) الذي أسلفنا لك أنه كان ماجنا ، ولكن تصوير القفطي لـ « ديوچين » — على بطلانه — هو أكثر انسباكا من تصوير الخرافات الاغريقية إياه ، وذلك لأن القفطي قد وصف « ديوچين » بعدم الخجل من إتيان الفحشاء على قارعة الطريق ، ونسب اليه أنه كان يبرر ذلك بالمنطق . وهذه الصورة ـ مع بعدها عن أخلاق « ديوچين » ـ هي صورة حقيقية لمتأخري أنصار المدرسة « السينيكية » التي كان « ديوچين » من زعمائها الاولين . وهذا هو مأتى انسباكها واقترابها من صفوف الحقائق التاريخية ، لان مخترعها لم يزد على أنه نسب أخلاق متأخري المدرسة الماجنين إلى أحد متقدمي زعمائها المستقيمين .

(ج) المدرسة السيرينائية

١ ـ حياة اريستيب مؤسس المدرسة

ولد «أريستيپ» (٢) مؤسس هذه المدرسة سنة ٤٣٥ قبل المسيح ـ في مدينة سيرين وهي مستعمرة إغريقية كانت تقع غربي المملكة

(١) انظر صفحة ٢٨٢ من كتاب القفطي

(٢) يعتبر ديوچين لايرس أهم المصادر التي يرجع اليها في تاريخ هذه المدرسة كما كان من أهم مصادر المدرستين السابقتين.

المصرية ، وكان تلميذاً لـ « سقراط » ولكنه تأثر أيضاً ببعض أفكار « بروتاجوراس » السوفسطائى تأثرا عميقا ظهر فى مذهبه ظهوراً صريحا . ولما توفى «سقراط» وتشتت تلاميذه فى كل مكان ، ارتحل «أريستيپ» إلى « سيراكوز » . وهناك اتصل بطاغيتها « دينيس » الجبار فمالأه ونافقه وأظهر له من الذلة والوضاعة ماراقه وحمله على تفضيله على « أفلاطون » الصادق الصريح الذى لو وزن — فى رأيه — كل مافى الارض من مسرات ومتع بالكرامة لرجحت عليه رجحانا واضحا . ولهذا كانت النتيجة أن فاز «أفلاطون» بخلقه وخسر صداقة الطاغية ، وفاز «أريستيپ» بصداقة « دينيس » وفقد أخلاقه وكرامته . ولعل هذا كان نتيجة طبيعية — وإن تكن غير مباشرة — لاعتناقه مذهب السوفسطائيين القائل بـ : « أن الحق هو ماتعتقده حقا ، والخير هو ماجلب لك سعادة بغض النظر عن وسائله .

٢ ـ مذهبه

أسس « أريستيپ » مذهبه على أن السعادة هى غاية كل كائن ، وأن هذه السعادة تتحقق بالسرور الوقتى مع التحرر النفسانى من الشهوات الملحة التى تستعبد الانسان وتظل تطالبه بتحقيقها ، فان عجز عن شىء من مطالبها عذبته وأشقت نفسه . ولا شك أن الشقاء يتعارض مع السرور ، وبالتالى مع السعادة التى هى الغاية المثلى لوجودنا .

لما قرر « أريستيپ » أن السعادة تنحصر فى المسرات كان من الضرورى أن يقرر أن السرور ينحصر بدوره فيما نحسه بحواسنا ، وأن

يهاجم رأى « سقراط » القائل بأن الفضيلة هى أساس السعادة وقد حدث ذلك بالفعل، فحمل « أريستيپ » على رأى أستاذه متهكما فقال :

« إن سقراط » يعتبر الفضيلة شرطا للسعادة ولو أنه تامل قليلا لرأى أن السعادة أسهل مما يظن ، إذ هى تتحقق بمجرد الاحساس بالسرور ، ولكن « سقراط » قد أجهد نفسه لافى تقريب السعادة من الانسانية ، بل فى إبعادها عنها ووضع العقبات فى سبيلها حيث اشترط لها شرطا أصعب منها ، وهل يعقل أن يضع فيلسوف دقيق وسيلة أصعب منالا من الغاية أو يشترط شرطا أعوص من المشروط له ؟ »

تدرج « أريستيپ » من هذه المرتبة إلى أخرى أحط منها ، وإن كانت طبيعية بعد الذى قدمناه عنه ، تلك هى أنه قرر بعد ذلك — كما رأى السوفسطائيون من قبل — أنه لا مدركات ولا معقولات إلا ما يأتى عن طريق الحس ، أما ماعدا ذلك فهو أجنبي عنا ولا صلة لنا به ، بل لانستطيع أن نفهم العلل التى جعلت حواسنا تحس ماحولها ولا نستطيع أن نحكم على ما إذا كانت حواس الغير تشبه حواسنا أولا تشبهها . وهذا كله يؤيد الرأى القائل بأن كل حكم يتناول أى شىء أجنبي عن حواس الشخص الحاكم خاطىء ، ولا ريب أن هذه هى الاعتبارية بأحط معانيها .

هذا هو أهم رجال هذه المدرسة والمعتبر من زعماء الفلسفة النصف سقراطية كما يسمونها ، وهناك عدد آخر من فلاسفة هذه المدرسة اشتهر بعضهم بالشك ، والبعض الآخر بالسفسطة أو بالالحاد أو بالمجون مثل « تيودور » الملحد الذى صرح بإباحة السرقة والزنى متى توقف السرور

عليهما ومثل « إثيهمير » الذى أعلن أن الآلهة ليسوا إلا رجالا ممتازين غبروا وحفظت صفاتهم ثم ألهوا . ومثل « هيجيزياس » الذى كان يعيش فى الاسكندرية وكان متشائما يائسا من الحياة ، متبرما بأحاديث الناس عن السعادة . وكان يقول : إذا كان الفلاسفة يكادون يجمعون على أن السعادة الكاملة غير ممكنة التحقق ، فما بالهم يتعبون أنفسهم فى الجرى وراء عبث غير ممكن التحقق ، أما أولئك الآخرون الذين يزعمون أن السعادة ممكنة ، فهم مكابرون أو مخدوعون ، إذ من منهم يستطيع أن ينبئنى بأنه فاز فى حياته بساعة واحدة مفعمة بسرور خال من جميع عناصر التقزز والتعب والخيالات المزعجة والأفكار المقلقة ؟ أليسوا يتخيلون أثناء هذا السرور على الأقل أنه سوف يسلب منهم ؟ ثم أليس هذا يزعجهم وينغص عليهم السرور ؟

من ذلك يتضح أن أولئك السقارطة الأصاغر قد مزجوا تعاليم « سقراط » بآراء السوفسطائيين وأخرجوا منها خليطا جديراً بالدرس والتحليل ، لأن ذلك ضرورى لمعرفة روح العصر من ناحية ، ولأن المدرسة « السينيكية » من هذه المدارس قد أثرت على المدرسة الرواقية فى الأخلاق تأثيراً واضحا كما أثرت المدرسة « السيرينائية » على المدرسة « الايبيكورية » فى الأخلاق كذلك .

أفلاطون

(١) شخصيته

١ - حياته

ولد « أفلاطون » (١) فى أتينا أو فى « إيجين » فى سنة ٤٢٨ قبل المسيح من أسرة ماجدة فائقة فى النبل والشرف ، فنسبه من جهة أبيه يتصل بـ « كودروس » آخر ملوك أتينا . ومن جهة أمه يرجع الى « سولون » أحد الحكماء السبعة .

ولما بلغ من العمر عشرين عاما بدأ يتتلمذ على « سقراط » بعد أن تثقف فى المعلومات العامة ودراسة مؤلفات الفلاسفة السابقين ثقافة قيمة ، فصحب هذا الحكيم ثمانية أعوام كاملة لم يفارقه أثناءها الا لضرورة قاهرة . ولما حكم بالاعدام على الاستاذ لم يجد التلميذ بداً من أن يغادر أتينا حالا الى « ميجار » فسافر اليها وأقام بها عند أحد زملائه المحبين لـ « سقراط » وهو « أوكليد » الذى كان قد أسس مدرسة فلسفية فى هذه المدينة . وبعد زمن وجيز ارتحل الى مصر فدرس فيها الرياضة

---

(١) يروي لنا الاستاذ « كيفيلييه » فى صفحة ٢٩١ من الجزء الثانى من كتابه أن كلمة « أفلاطون » ليست اسم هذا الحكيم . وانما اسمه الحقيقى « اريستوكليس » أما كلمة « پلاتون » التى نطقها العرب « أفلاطون » فمعناها : العريض . ولما كان حكيمنا عريض الوجه مبسوط الكتفين فقد دعاه معاصروه بـ « اپلاتون » .

دراسة متينة على أشهر الرياضيين المعروفين فى ذلك العهد ، ثم سافر بعد ذلك الى آسيا الصغرى فأقام فيها زمنا التقى إبانه بعدد من العلماء قد تخصص كل واحد منهم فى فرع من أفرع العلم ، فاستفاد « أفلاطون » من عشرتهم استفادة ظهرت آثارها فيما بعد فى فلسفته ظهوراً واضحا .

وفى سنة ٣٩٠ وكانت سنه تناهز الاربعين سافر إلى « إيتاليا » وفيها عرف الفيثاغوريين واتصل بهم اتصالا وثيقا نجم عنه أن درس مذهبهم دراسة وافية . وفى أثناء سفره إلى إيتاليا مر ب « صقيليا » و « سيراكوز » وهناك انعقدت أواصر صداقة مخلصة بينه وبين « ديون » شقيق زوجة « دينيس » الطاغية الذى حين شاكته صراحة « أفلاطون » لم يتردد فى أن يعتبره رقيقا ويبيعه بأبخس الأثمان . غير أنه من حسن حظ « أفلاطون » أن افتداه أحد أصدقائه المخلصين بمقدار من المال ثم رد إليه حريته ، فعاد إلى بلاده بعد أن قاسى كل هذه الاحن التى زادت عقله انصقالا وقريحته انشحاذاً .

ولما استقر فى أتينا أسس بها مدرسة فلسفية فى حدائق « أكاديموس » وأطلق عليها اسم هذه الحدائق ، وأخذ يعلم فيها مذهب سقراط ممتزجا بآرائه الخاصة ، وإن كانت قليلة غير ظاهرة الأثر فى ذلك العهد ، ولكن هذا العصر لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث فيلسوفنا المغرم بالتنقل أن ارتحل عن أتينا إلى « سيراكوز » حين علم أن طاغيتها قد مات وخلفه ابنه « دينيس » الصغير ، فاستقبل هذا الطاغية الشاب « أفلاطون » فى بشاشة وترحاب دفعه إليهما غروره وكبرياؤه ثم لم يلبث أن نقم عليه ونفى « ديون » أعز أصدقاء « أفلاطون » فى « سيراكوز » ثم أراد

أن ينكل بهذا الحكيم لولا أن هرب قبل القبض عليه ورجع إلى أثينا . وقد كان يظن أنه سوف لايحاول العودة إلى هذه البلاد مرة ثالثة بعد أن أهين فيها وتعرضت حياته للخطر ، ولكن ما أشد ما تكون دهشتنا حين نعلم أنه قد رجع إلى « صقيليا » مرة ثالثة بعد أعوام من تاريخ هذا التنكيل المراد ، ولكنه فى هذه المرة كان يزاول مهمة سياسية وهى إصلاح العلائق التى كانت قد فسدت بين « دينيس » طاغية « سيراكوز » وبين « ديون » صديق أفلاطون . ففشل فى مهمته فشلا ذريعاً ، وليس هذا فحسب ، بل قد اعتزم الطاغية قتله فى هذه المرة لولا أن نجا بأعجوبة — كما يقولون — على يدى صديقه « أركيتاس دى تارانت » الفيثاغورى . وكانت هذه الحادثة آخر ما وقع له من مثيلاتها ، لأنه بعدها يئس من أحلامه الشعرية التى كانت تملأ نفسه عن السياسة وكرس حياته للفلسفة منذ هذا التاريخ إلى أن توفى سنة ٣٤٧ قبل المسيح .

٢ - تكوينه

قبل أن نمر بفلسفة « أفلاطون » يجب علينا أن نلم بالظروف التى أحاطت به والتى كانت بارزة الأثر فى مذهبه . وقد حصر بعض المؤلفين هذه الظروف فى الحوادث السياسية التى وقعت إبان نشأة هذا الحكيم وفى الحروب « الميجارية » و « الاسپارطية » التى سبقت مولده بأربعة أعوام ودامت أكثر من ربع قرن والتى فقدت أثناءها «أثينا» عظمتها واستقلالها وسقطت بين براثن الفوضى والاضطراب .

حقا إن شباب « أفلاطون » قد انقضى كله فى وسط أشق أنواع

الثورات السياسية ، اذ ولد وترعرع بين أهوال الحروب الطاحنة ولم يكد يبلغ السابعة عشرة من سنه حتى شاهد فى سنة ٤١١ « أوليجارشية الأربعمائة » تقوض نظام الديموقراطية وتستولى على زمام المدينة إلى أجل لا يطول أكثر من أربعة أشهر ثم تهوى أمام تألبات خصومها وثوراتهم المتتالية .

وفى سنة ٤٠٤ هزمت « اسپارطة » « أتينا » هزيمة منكرة وأعملت فيها معاول التخريب والتدمير ثم أرغمتها على قبول حكم « أوليجارشية » الطغاة الثلاثين برياسة « كريتياس » ابن عم « پيريكسيون » والدة أفلاطون .

وفى سنة ٤٠٣ سقط أولئك الطغاة وعادت إلى الحكم تلك الديموقراطية الآثمة التى حكمت على « سقراط » بالاعدام .

غير أننا بالرغم من هذا كله نعتقد ان حصر تكوين « أفلاطون » فى هذه الحوادث السياسية غير صحيح ، وإنما نعتقد أن عوامل مختلفة هى التى أثرت على افلاطون مجتمعة ، وإلا فلا يعقل أن الاضطراب السياسى العام يصلح لأن يكون منشأ لهذه الفلسفة الافلاطونية . فمن هذه الظروف المختلفة ذلك الاضطراب الذى يذكرونه .

ومنها أنه كان تلميذا لـ « سقراط » وأنه قام بعدة رحلات الى الشرق والغرب ، وأنه كان من سلالة الملوك والحكماء « اريستوقراطيا » يميل دائما الى الرفعة والسمو ، وأنه نشىء منذ حداثة سنه على الترفع عن المادة وأنه كان يعتقد كأستاذه « سقراط » أن فى عنقه رسالة يجب أن يؤديها ، وهى لا تتم إلا بالقضاء على المدرسة السوفسطائية التى لم تكن قد أمحت بعد ، بل كان تلاميذها على أثر موت « سقراط » قد انتعشوا

وانتشروا فى كل مكان يذيعون نظريات مختلفة يتلاقى أكثر أصحابها عند نقطة واحدة ، وهى جحود الحقيقة المطلقة والتوقف عن الحكم فيما عدا المحسات . فأنصار « هيراكليت » و« الايليائيون » و« الذريون » و« الميجاريون » و« السينيكيون » و « السيرينيون » . كل أولئك كانوا من أنصار هذا الرأى السوفسطائى من بعض النواحى . وكانوا طبعا يقررون أن الكليات العامة لا وجود لها ألبتة ، وأن الموجود الحق هو الجزئى الشخص فى الخارج . ولهذا يقول « أنتيستين » زعيم المدرسة « السينيكية » : « أنا أفهم الحصان ، ولكنى لا أفهم ما هى الحصانية » . وأما « أوكليد » فهو وإن كان يرى أن الكليات موجودة إلا أنه يجزم بأن لا صلة تجمع بين جزئياتها . وإذاً ، فاجماع الافكار فى ذلك العهد كان منصبا على أنه لا يمكن وجود كليات ترتبط جزئياتها ما دام البعض ينكر الكليات بتاتا . والبعض الآخر ينكر الصلة بين الجزئيات .

فى هذه البيئة الفلسفية المختلفة قد نشأ « افلاطون » وترعرع ، وفيها قد شب ونضج فلم يؤثر فى مذهبه تناقض آرائهم وتباين نظرياتهم ، بل بالعكس قد ساعده ذلك الاختلاف الهائل على تكوين هذا المذهب الايجابى التأكيدى .

٣ ـ انحرافات المؤرخين فى أفلاطون وأسبابها

لم يعرف التاريخ فيلسوفا اختلف المؤرخون فى فلسفته كما اختلفوا فى « أفلاطون » منذ عصره إلى الآن . فمن عهده إلى عهد الفلسفة الرومانية جزم بعض العلماء بأن « أفلاطون » كان فيلسوفاً تأكيديا لا يقل

مذهبه ثباتاً عن أعمق المدارس الايجابية فى العالم . وفى هذا الوقت عينه جزم جماعة من المؤرخين أن « أفلاطون » كان ارتيابياً يعلق أحكامه فى جو الشك المغالى ويتوقف عن الجزم بأى شىء ويتخذون من أدلة هذا أولا تلك الخرافة السخيفة التى زعمها السطحيون الذين لم يفهموا الغاية المقصودة من كتابى « پارمينيد » و « السوفسطائى » ولم يتنبهوا إلى أن حكيمنا قصد بالأول منهما نقد آرائه التى ارتآها فى شبابه ، وأراد بالثانى تثبيت أفكار عصر النضوج بعد تبرئتها من شوائب المآخذ . وإذاء فهو قد أدخل على المثل شيئا من الاصلاح ولم يعدل عنها كما رأى أولئك المتسرعون . وسنفصل هذا كله فى موضعه

على أنه لو سلم جدلا هذا العدول المزعوم لما دل على أكثر من أنه ترك فكرة قديمة إلى غيرها أصح منها فى نظره ، وهو فى كلتا الحالتين إيجابى تأكيدى .

ثانيا ظهور بعض تلاميذه بمظهر الارتيابية وإنشاؤهم ثانية المدرستين الارتيابيتين فى عصرهم وهى مدرسة « الأكاديمى الحديثة » ونحن نرى أن هذا البرهان أيضا لا يوصل إلى النتيجة التى يبغيها المدعون ، إذ أن ظهور أول عناصر الارتياب بين تلاميذه ونبع مياه الشك فى الحقائق من بين جدران معهده لا يلزمه بشىء ، لأن « ارسطو » مثلا كان من أعيان تلاميذه المقربين ، وهو مع ذلك قد حمل على كثير من نظرياته وهاجمها فى شىء من العنف . وإذاً ، فبراهينهم على هذه الدعوى ضعيفة كما تبين.

وفى عهد الفلسفة الاسكندرية جزم العلماء[٣] بأن أفلاطون كان بصيريا يرفع البصيرة فوق العقل ويؤكد أنها مستعدة بطبيعتها لفهم كل

شيء . وقد استولى رجال الأفلاطونية الحديثة على بعض تعبيرات « افلاطون » واتخذوا منها أدلة على مازعموه . وقد استمروا فى هذا حتى جعلوا اسم « أفلاطون » مرادفا لكلمة : « اللاعقلية » وموازيا لكلمة « البصيرة » التى هى العارفة الوحيدة .

وفى القرن التاسع عشر قرر الباحثون أن « أفلاطون » فيلسوف عقلى يتعقب المنطق فى مسالكه خطوة إثر خطوة . وقد برهنوا على هذا بما يرى من الأدلة العقلية فى بعض دعاوى « أفلاطون »

أما باحثو العصر الحديث فقد رأوا أن كل هذه الاحكام المختلفة على فلسفة الحكيم الثانى ملقاة على عواهنها ، وأن الصحيح الذى لاريب فيه عندهم هو أن « أفلاطون » كان تأكيديا لايمت إلى الارتيابية بصلة وأنه كان بصيريا بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وأن ماورد فى كتبه من الأدلة العقلية ، بعضه كان لافهام الذين لم تقدهم الفضيلة الى النور وران على قلوبهم ماكانوا يكسبون من شرور فأعماهم عن الحقائق الناصعة التى تنبجس من داخل نفوسهم وغطاها بستار الآثام الكثيف . أما البعض الآخر فقد كتبه « أفلاطون » فى عهده الاول الذى كان سائراً فيه على نهج أستاذه « سقراط » . والذى صح لدى العلماء المحدثين بعد كل هذه الاختلافات هو أن « أفلاطون تأكيدى بصيرى .

أما علة هذه الاختلافات فترجع فى رأيهم الى أصلين : الأول تلك الثروة الأفلاطونية التى لانظير لها عند الفلاسفة الآخرين . الثانى هو عدم تحديد بعض جمله ، وهو ضرورة ألجأته اليها الحاجة إلى البسط

والتسهيل اللذين يعلم الحكيم أنهما يفيدان القراء أضعاف مايضيع عليهم عدم التحديد .

(ب) مؤلفاته

١ - تحليل موجز لأهم هذه المؤلفات

كان « أفلاطون » على العكس من أستاذه « سقراط » يرى أن النظريات الفلسفية يجب ان تكون فى الكتب ، لكى لا تعبث بها أيدى البلى والفناء . ولم يتأثر فى هذا الرأى بنصائح الحكيم الأول الذى كان يطلب دائما إلى كل تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف فى أذهانهم بدل حفظها فى تلك الأجسام البالية المسماة بالصحائف والسجلات . وفى الحق أن رأى « أفلاطون » فى هذه النقطة أصوب من رأى « سقراط » لأن الأذهان لاتخلد المذاهب والآراء . ولولا تسجيل « أفلاطون » و « اكزينوفون » آراء أستاذهما فى كتبهما لدب إليها التشويه والاصطناع من كل مكان .

اقتنع « أفلاطون » إذاً ، بصحة فكرته عن وجوب تقييد آرائه وآراء أستاذه ومايتطلبه البحث من آراء خصومهما فكتب نحو خمسة وثلاثين كتابا ألم فيها بجميع هذه الآراء ، وسنذكر لك هنا أهمها ، مشيرين فى إيجاز إلى الآراء الأساسية التى يحتويها كل كتاب من هذه الكتب ، ولكننا سنكون أكثر إيجازاً بازاء الكتب الفلسفية الفنية ، لأننا سنلتقى بها فى شىء من العناية كما عرضنا لفكرة من

الأفكار التي تحتويها من مذهب هذا الفيلسوف وإليك هذا الموجز :

(١) «پروتاجوراس» وهو يحتوى على محاورة بين «پروتاجوراس» السوفسطائى المعروف و « سقراط » الشاب المتحمس حول إمكان أن تكون الفضيلة نظريات تعلم أو عدم إمكان ذلك . وتنتهى هذه المحاورة بظهور عجز السوفسطائيين عن تعليم الفضيلة بسبب ما قرروه فى مذهبهم من أنه لا توجد إلا معارف نسبية .

(٢) « إيون » وهو محاورة بين « سقراط » و « إيون » الشاعر احتوت على هجاء وجهه « أفلاطون » إلى جماعة من الشعراء كانوا فى عصره يستظهرون شعر « هوميروس » ويتلونه فى الطرق دون أن يفهموا معانيه . وكان « إيون » أحد أفراد هذه الجماعة ، وليس هذا فحسب ، بل ان « أفلاطون » كان يرمى فى هذا الكتاب إلى إثبات فكرة أخرى ، وهى ان الشاعر أدنى مرتبة من الفيلسوف ، لأن الأول يتبع الالهام الخيالى ، والثانى يستضىء بالمعرفة الناشئة عن الفكر .

(٣) « تقريظ سقراط » وهو يشتمل على الدفاع عن « سقراط » ضد متهميه الثلاثة : « ميليتوس » و « آنيتنوس » و « ليكون » الذين كتبوا ضده عريضة الاتهام . وفى هذا الكتاب يرى القارىء «سقراط» على المسرح يدافع عن نفسه ، لاضد هؤلاء المتهمين المباشرين الثلاثة فحسب ، بل ضد جميع الذين اتهموه وأساؤا إلى سمعته دفاعا مجيداً خالداً كفيلا بتبرئته من كل سوء . وفى هذا الكتاب يجد القارىء أيضا تفاصيل محاكمة « سقراط » وتصريحاته السامية النبيلة التى سبقت الحكم وتلته .

(٤) « كريتون » وهو محاورة بين « سقراط » وصديقه « كريتون » الذى عرض عليه الفرار من السجن . وفى هذا الكتاب يرى القارئ رفض « سقراط » ذلك الفرار بإباء وشمم نادرين ويرى تمسكه بإطاعة القانون فى ذاته مادامت قانونيته قائمة .

(٥) « إيتيفرون » وهو محاورة بين « سقراط » و « إيتيفرون » أحد المتدينين على جهل فى عصره ، وفيها يقنع « سقراط » هذا الرجل أنه يجهل معنى التقوى ، وأنه لا يزيد على أنه يتجنب أموراً مادية نص الدين على دنسها وتحريمها . وقد أشرنا إلى هذه الفكرة حين عرضنا لسقراط .

(٦) « كارمينيد » وهو محاورة بين « سقراط » و « كارمينيد » ابن عم والدة « أفلاطون » وهو أحد الشبان النبلاء الاريستوقراطيين فى ذلك الحين ، وكان أحد المثل العليا للتواضع والحشمة ولكثير من الفضائل الأخرى . غير أنه كان لا يعرف معانى هذه الفضائل فأبان له « سقراط » أن فكرته عن كل هذه الفضائل خاطئة ، وأن هذا الخطأ نشأ عنده من أنه لم يعرف نفسه بنفسه .

(٧) « لاكيس » وهو محاورة بين « سقراط » وبين « لاكيس » و « نيسياس » وهما مثالان من مثل الشجاعة الحربية ولكنهما كانا يجهلان معنى الشجاعة ، فأبان لهما « سقراط » أنهما فى عقيدتهما على ضلال وأن السبب فى ذلك هو جهلهما بنفسيهما . وقد أشرنا أيضا إلى هذه المحاورة عند حديثنا عن منهجى « سقراط » .

(٨) « ليزيس » وهو محاورة بين « سقراط » وبين « مينيكسين » و « ليزيس » وشبان آخرين حول الصداقة وطبيعتها .

(٩) « هيبياس » الاكبر وهو محاورة بين « سقراط » وبين « هيبياس » السوفسطائى الذى كان يتباهى عجبا بأنه يستطيع أن يعلم جميع الفنون الجميلة وأن يطبقها كلها تطبيقا عمليا ، فجعل « سقراط » يحاوره فى آرائه رأيا بعد رأى حتى أثبت ان جميع أفكاره عن الجمال خاطئة ، وبانهيار هذا الأساس انهارت جميع الفنون الجميلة ، لأنها تعتمد كلها على فكرة الجمال .

(١٠) « هيبياس الأصغر » وهو محاورة حاول فيها « أفلاطون » أن يثبت على لسان سقراط أن الانسان لايمكنه أن يعمل الرذيلة بارادته الحرة .

(١١) « جورچياس » وهو ثلاث محاورات إحداهن بين « سقراط » و « جورچياس » السوفسطائى ، وثانيتها بينه وبين « پولوس » وثالثتها بينه وبين « كاليكليس » هاجم فيها « سقراط » الجدل الخطابى الذى يرصعه أصحابه بالمجازات والتشبيهات ، لينالوا موافقة الجماهير على آرائهم ويفوزوا بحكم الدهماء السطحيين . وليس هذا فحسب ، بل إن هذا الكتاب يشرح لنا كيف تطورت السوفسطائية فى إفساد الحياة الاجتماعية ، إذ أننا نشاهد فى المحاورة الأولى من هذا الكتاب « جورچياس » لاينشغل إلا بالنواحى الفنية فى خطبه دون أن يرمى إلى غاية أخلاقية من تلك الخطب ، وفى الثانية نرى « پولوس » يود أن يستخدم تمويه السوفسطائيين للوصول إلى غايات رديئة ، ولكن

حياءه يمنعه من أن يحقق ميله ، وفى الثالثة نرى « كاليكليس » ينتهز فرصة وسائل « جورجياس » ليستخدمها فى أغراضه الضارة وأهوائه الوضيعة دون أن يقفه حياء أو خجل عند حد معين .

(١٢) « مينون » وهو محاورة تدور حول نفس الفكرة التى دارت حولها محاورة « پروتاجوراس » من قبل ، وهى فكرة إمكان تعلم الفضيلة أو استحالة ذلك ، ولكنها فى هذا الكتاب تمتاز عنها فى كتاب « پروتاجوراس » بأنها أكثر ثقافة وعمقاً ، وهذا طبيعى ، لأن هذه المحاورة الأخيرة كتبت فى عهد كان « أفلاطون » قد نضج فيه بعض الشيء .

(١٣) « مينيكسين » وهو محاورة بين « سقراط » و « مينيكسين » سخر فيها « سقراط » بتقاليد المراثى التى تلقى عند كل قبر ولا يلاحظ فيها أصحابها إلا أن ينمقوها بمختارات العبارات وأنيقات الجمل ، دون اكتراث بالمعانى الحقيقية التى كان يجب أن تكون المرمى الأول للراثى .

(١٤) « الجمهورية » وهى عشرة أجزاء . وتحتوى على كثير من أفكار « أفلاطون » الفلسفية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية ، بل إن بعض الباحثين يشبهها بمعدن مفعم بالأفكار ، ولكن الفكرة الجوهرية فيها هى التى أبانها عنوانها وهى فكرة الجمهورية الصالحة ، أو المدينة الفاضلة ، وقد صور « أفلاطون » فى هذا الكتاب مدينة خيالية رأى أنها هى ما ينبغى أن يكون . وقد ذكر للوصول إليها وسائل كثيرة آمن فيما بعد بتعذر تحققها ، فعدل عنها كما سنوضح ذلك حين نعرض للسياسة عنده . ولكن ينبغى أن نشير هنا إلى أن الكتاب السابع من الجمهورية

هو أهمها ، لما اشتمل عليه من الآراء الفلسفية الهامة كما سنبين ذلك فى موضعه .

(١٥) « فيدون » وهو يشتمل على محادثات « سقراط » مع تلاميذه فى السجن فى أواخر حياته . ويشتمل كذلك على قصة وفاته بأسلوب حزين مؤثر . ولهذا الكتاب أهمية فلسفية خاصة ، لأنه يعرض لفكرة خلود النفس فى شىء من التفصيل .

(١٦) « المأدبة » وهو وصف لحفلة فاخرة اجتمع فيها عدد كبير من المدعوين وجلسوا للطعام والشراب ، ثم أخذ كل واحد منهم بعد أن يتناول كأس الشراب يدلى برأيه فى الحب ثم انبرى « سقراط » فشرح أسطورة الحب الشهيرة وأبان أن أسمى أنواع الحب هو الحب الروحى .

وفى هذا الكتاب يجد القارىء آراء « أفلاطون » مفصلة فيما يدعى بالشوق العالى أو الحب الأفلاطونى .

(١٧) « فيدر » وهو محاورة بين « سقراط » و « فيدر » أراد « أفلاطون » أن ينقد فيها طرائق الخطب المستعملة فى ذلك العصر وأن يبين أنها لاتستند على أساس صحيح .

(١٨) « تيبتيت » وفيه يعرض « سقراط » آراء « تيبتيت » فى العلوم المعروفة فى عصره رأيا بعد رأى ، ثم يبين أن جميع النظريات التى وضعت إلى ذلك العهد عن العلوم خاطئة ، ثم يوضح بعد ذلك فكرة المؤلف عن الفيلسوف فى أحد أطواره على ما سنفصل ذلك عند ذكر تعريف « أفلاطون » للفيلسوف .

(١٩) « كراتيل » وهو محاورة علمية بين « سقراط » و « كراتيل »

أراد « أفلاطون » أن يبين فيها القيمة الأساسية للألفاظ وأثر ذلك في المعاني .

(٢٠) « پارمنيد » وهو ينقسم إلى قسمين : ففي القسم الأول يشرح « سقراط » الشاب لپارمنيد الشيخ الجزء الأول من نظرية المثل وهو الذي ينتهي إلى الخير ، ويرد عليه « پارمنيد » بما يظهر هذه النظرية في شيء من الضعف والتزعزع . وهنا ينتهي القسم الأول من الكتاب . وفي القسم الثاني نشاهد « سقراط » وقد عاد إلى نظريته يصلحها ويكمل ما فيها من نقص فيضيف إليها مبادىء فكرة اتصال المثل بعضها ببعض ، وهي التي لولا نقصها إياها لما استطاع « پارمنيد » أن ينال منها .

(٢١) « السوفسطائي » وهو يشتمل على إعادة النظر في آراء الفلاسفة السابقين ونقد تعريفاتهم للموجود ويخرج من هذا النقد بنتيجة قاطعة ، وهي استحالة تصور الموجود وحده منقطعاً عن جميع الأحوال المتضادة كالحركة والسكون والاتفاق والاختلاف بل لابد من مرافقة التفكير في الموجود للتفكير في هذه الأحوال .

ومن محتويات هذا الكتاب أيضاً نظرية اتصال المثل في شيء من البسط استدعى تحليل المثل إلى عناصرها البسيطة أو تحليل أجناسها العليا إلى أنواع وأجناس دنيا .

(٢٢) « فيليب » وهو يقسم المثل إلى فصائل ، ويرتب بعض هذه الفصائل بالنسبة إلى البعض الآخر ، ويعين درجة كل نوع منها .

(٢٣) « السياسي » وهو كتاب يحوي كثيراً من الآراء في

موضوعات مختلفة ، ولكن الفكرة الجوهرية فيه هي القصد إلى تمييز الملك والساسة الحقيقيين من المهرجين الزائفين ، متبعا في ذلك التمييز نهجه الفلسفي المعروف .

(٢٤) « تيميه » وهو قصة أسطورية يروى فيها « تيميه » الفيثاغوري كيف تألف المزيج الذي تكون منه العالم المحس ، غير سالك إلى هذا البحث سبيل العلوم اليقينية ، وإنما اكتفى بالظواهر القابلة للفهم ، ولكن الذي عناه أكثر من غيره في هذا الشأن هو القول بأن هذا العالم صورة منعكسة لعالم آخر معقول .

(٢٥) « النواميس » يعتبر هذا الكتاب إصلاحا لكثير من أخطاء « أفلاطون » التي فرطت منه في عصوره الأولى مثل قوله بالاشتراكية وبالغاء نظام الأسرة الدائم وغير ذلك من الآراء الهدامة التي اعترف بخطئها في شيخوخته ، وكان هذا الكتاب آخر كتبه ولم ينشر إلا بعد موته .

٣ ـ عصور التأليف عنده

إن أكثر مؤلفات « أفلاطون » وخلوها من التأريخ الزمني قد يوقعان بعض الباحثين في الحيرة والارتباك ، فلا يدرون السابق من اللاحق ، ولا يميزون بين الناسخ والمنسوخ ، بل قد يخيل إلى بعضهم أن الرجل قد هوى في حضيض التناقض البغيض الذي يحول بينه وبين الجدارة بالخلود . ولا شك أنهم في ذلك واهمون ، فأفلاطون لم يتناقض ولم يرتبك ولم ينس في شيخوخته ماقرره في شبابه كما فعل السطحيون

الذين لا يكلفهم الاجتراء على الحق إلا ما يكلفهم تغيير القفاز كما يعبر الغربيون ، وإنما كل ماهنالك أن هذا الفيلسوف العظيم قد رجع بعد نضوجه عن بعض نظرياته التى قررها فى شبابه ولا عيب فى هذا مادام قد عدل باختياره بعد تمحيص وإقتناع ، بل بالعكس هذا أمر داع إلى الاجلال والخلود . أما عدم ورود ذكر التأريخ الزمنى فى مؤلفاته فلا يمنعنا من معرفة العصور المختلفة التى كتبت فيها تلك المؤلفات ، لأن لدينا من القرائن وسياق الأحوال ما يصلح لأن يقوم برهانا على ترتيب بعض هذه المؤلفات بالنسبة إلى البعض الآخر . وقد بحث العلماء الغربيون هذه المشكلة وانتهوا إلى حلها والخروج من مأزقها تماما ، ولكن بعد أن استنفدت منهم وقتاً طويلا ومجهوداً عظيما ، لأنها كانت موضع خلاف شديد بينهم منذ وفاة « أفلاطون » إلى هذا العصر الحاضر ، بل إن الأمر كان أخطر من ذلك ، إذ جحد بعض العلماء المحدثين طائفة من كتب هذا الحكيم جحوداً تاماً ، وهى طائفة الكتب المنطقية . فمثلا أنكر الأستاذ « سوشيه » فى سنة ١٨٢٠ محاورات : « پارمينيد » و « السوفسطائى » و « السياسى » وعزاها إلى المدرسة « الميجارية » . ورفض الأستاذ « سوكو » فى سنة ١٨٥٥ الاعتراف بـ « السياسى » وجحد الأستاذ « أوڤيربيج » فى سنة ١٨٦٩ « پارمينيد » و « السوفسطائى » و « السياسى » . وأدهى من هذا كله أن الأستاذ « شارشميت » لم يعترف فى سنة ١٨٦٦ إلا بتسع محاورات فقط ، وأنكر كل ماعداها من كتب « أفلاطون » ولكن بحوث العلماء الأدقاء أثبتت خطأ هؤلاء الأساتذة جميعاً ، وأبانت — استناداً إلى حجج علمية قوية — أن هذه

الكتب كلها من تأليف « أفلاطون » وأن الشك فى شىء منها لم يعد له فى البيئات العلمية أدنى مبرر .

غير أنه ينبغى لنا أن نصرح هنا بأن التبعة فى كل هذه الحيرة وذلك الارتباك واقعة على رأس « أرسطو » لأنه هو الذى شكك الباحثين فى نسبة المحاورات المنطقية إلى أستاذه حيث قال مانصه : « إن افلاطون والفيثاغوريين قد تركوا العناية بتحديد ما يراد من كلمتى : الاشتراك فى المثل ومحاكاتها ، لكل من يريدها » (١) .

ومعنى هذا النص أن « أفلاطون » لم يوضح نظريتى الاشتراك فى المثل ومحاكاتها . وإذا صح هذا وجب أن تكون الكتب التى بسطت فيها هاتان النظريتان لمؤلف آخر ، إذ لو كانت هذه الكتب قد صحت نسبتها إليه لما رماه تلميذه « أرسطو » بأنه لم يتعرض لشرح تينك النظريتين .

هذا هو منطق أولئك الباحثين الذين أنكروا تلك الكتب ، وهو منطق لابأس به لو لم تكن هناك أسباب أخرى ترده وتمنع الأخذ به .

ومهما يكن من شىء ، فكتب « أفلاطون » الآن لم تعد موضع شك من العلماء ولا مثار خلاف بينهم . ولهذا تركوا الجدل فيها منذ زمن ثم عنوا بترتيب الأعصر التى ألفت فيها هذه الكتب ، فاهتدوا فى ذلك إلى حل موفق أسسوه على مبادىء متينة وأسباب قوية ، وعلى ضوء هذا الترتيب بنوا آراءهم فى فلسفة هذا الحكيم . وإليك شيئاً مما ارتأوه فى هذا الشأن :

---

(١) انظر الفقرة السابعة من الباب السادس من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة »

قسموا العهود التى كتب فيها « أفلاطون » مؤلفاته إلى ستة أعصر وحددوا المحاورات التى ظهرت فى كل عصر تحديداً ميزها على غيرها تمييزاً معتمداً على الأدلة والبراهين . وهاك هذا التقسيم :

العصر الاول

المحاورات التى سبقت موت « سقراط » والتى أعقبته مباشرة ، وهى :

(١) « پروتاجوراس » . (٢) «إيون» . (٣) «تقريظ سقراط » . (٤) « كريتون » . (٥) « إيتيفرون » . (٦) « كارميد » . (٧) « لاكيس » . (٨) « ليزيس » . (٩) الجزء الأول من « الجمهورية » . (١٠) الجزء الاول والثانى من « هيپياس » .

والعصر الثانى وهو الذى سبق « الأكاديمى » وقد كتب فيه محاورة « جورچياس » .

والعصر الثالث هو الذى تلا تأسيس هذه المدرسة وقد كتب فيه ما يأتى : (١) « مينون » . (٢) « مينيكسين » . (٣) « أوتيديم » . (٤) « فيدون » [١] . (٥) « الجمهورية » من الجزء الثانى إلى العاشر ،

(١) يضع بعض الباحثين فيدون بين مؤلفات العصر الرابع ولكنى أنا أرى أن هذا الترتيب غير صحيح ، لأنه يلزم عليه سابقية الجمهورية كلها على « فيدون » على حين يكشف البحث العلمى فى نظريات افلاطون عكس هذه النتيجة ، إذ يظهرنا على أنه حين ألف «فيدون» لم يكن قد اهتدى إلى ما أثبته بعد ذلك فى الجمهورية عن مثال الخير . وفوق ذلك فان الاستاذ « روبان » يقرر فى صفحة ١٢٤ من ترجمته لفيدر أن سابقية فيدون على الجمهورية ليست محل اعتراض .

وتسمى أكثر كتب هذا العصر بالكتب المنهجية ، لأنها كانت على شكل مناهج مدرسة « الأكاديمى » .

وأما العصر الرابع فهو الذى اختفى فيه « سقراط » البشرى المتجسد وظهرت فيه صورته الرمزية . وقد كتب فى هذا العصر (١) « المأدبة » . (٢) « فيدر » .

والعصر الخامس هو الذى عدل فيه فكرته عن العلم وعن طريقته فى إدراك النظريات . وقد حوى هذا العصر من الكتب مايلى :

(١) « كراتيل » . (٢) « تيتيت » . (٣) « پارمينيد » . (٤) « السوفسطائى » . (٥) « السياسى » .

وأما العصر السادس فهو الذى كان فى نهاية حياته ، وكتب فيه آخر كتبه ، وهى الآتية : (١) « تيميه » . (٢) « كريتياس » . (٣) « النواميس » وهذان الأخيران لم يتم تأليفهما ، ولم ينشر كتاب « النواميس » إلا بعد موته . وقد رأى الأستاذ « ريڤو » مثل هذا الرأى تقريبا .

اعتمد العلماء فى هذا التقسيم على براهين قوية مثل وجود حوادث فى بعض العصور التى كتبت فيها ومثل تغير الأسلوب أو مشاهدة النضوج أو حديثه عن مدرسته وتلاميذه إلى آخر ما هنالك مما لايدع مجالا للشك فى تحديد هذه الأوقات المختلفة . وأما ما يختلف الآن فى نسبته إليه ، فهو رسائله لا كتبه . وقد نسب إليه من هذه الرسائل ثلاث عشرة رسالة لم يثبت له منها إلا بضع رسائل .

٣ - مناهجه فى التأليف

كتب أفلاطون مؤلفاته على مناهج غريبة قد تسببت فى حيرة الذين لا يتعمقون فى البحث وارتباكهم وزادت مذهبه فى أنظارهم صعوبة وعسرا وإليك إيجاز هذه المناهج :

تنحصر المناهج التى سلكها « أفلاطون » فى كتابة مؤلفاته الفلسفية فى ثلاثة : الأول منهج القصص التمثيلية . والثانى منهج المحاورة البسيطة والثالث منهج العرض العادى . فأما القسم الأول فهو يكتبه على طريقة الروايات المسرحية أى يعرض أفكاره بعد أن يصوغها فى حادثة ذات أبطال ومناظر ، بل هو يعمل على استيفائها شروط القصص المسرحية . وكان أبطال هذه الروايات إما « سقراط » وإما فلاسفة تربطهم بـ « سقراط » صلة الرأى أو صلة التلمذة أو صلة الخصومة . وهذه الأخيرة كانت تمثل دائما فى السوفسطائيين أو فى بعض شباب أثينا الماجنين . وقد اختلفت شخصيات « سقراط » الواردة فى هذا القسم اختلافات شتى ، فتارة يمثله لنا شابا فقيراً لا يملك إلا علمه وفصاحته ، وهو مع ذلك يجابه السوفسطائيين والماجنين الأثرياء المستمتعين بالجاه والسلطان ويوقعهم فى الخطأ والتناقض المخجلين كما ورد هذا فى محاورة «بروتاجوراس» وهى أولى محاورات « أفلاطون » . ويقول الباحثون : إنها كتبت قبل موت « سقراط » .

وتارة أخرى يرسم لنا « سقراط » ممتلئا بالثقة فى نفسه وفى مهمته الفلسفية كما ورد فى محاورة « تقريظ سقراط » . وثالثة يظهره لنا على

المسرح شخصية قوية مهيبة إلى درجة أنها تزعج ضمير « ألسيبياد » قريب « پريكليس » وهو من الشبان الماجنين وتعذبه تعذيبا روحيا كما جاء فى محاورة « المأدبة » . ومرة يبرز لنا « سقراط » كالمدافع الوحيد عن الحياة الفلسفية كما جاء فى محاورتى : « جورچياس » و « مينون » .

أما القسم الثانى (وهو قسم المحاورات البسيطة) فهو يضع سؤالا عن تعريف الفضيلة مثلا فيجيب المسئول السوفسطائى بما يتفق مع مذهبه فيصب عليه السائل جاما من النقد المر والتهكم الاليم فلا يلبث المجيب المحرج أن يعدل عن هذا الجواب إلى غيره ، فيناله من سائله ما ناله فى سابقه وهلم جراً حتى يقنع القارىء بأن السوفسطائيين لا يستطيعون أن يوفوا لتلاميذهم بما وعدوهم به من إيقافهم على العلم الصحيح كما ورد ذلك فى محاورة « هيپياس » ومثيلاتها من المحاورات التى دار فيها الجدل بينه وبين السوفسطائيين .

أما اذا كان الحوار بين « سقراط » وبين أحد أولئك الخالى الذهن ، فانه يكتفى بنقد التعريف وإبانة عيوبه وعدم مطابقته للحقيقة كما حدث فى محاورة « كارميد » .

ويجب أن يلاحظ أن المحاورات التى وضعها « أفلاطون » فى شبابه لا تحتوى على فكرتين متعارضتين يؤيد كل واحد من المتناظرين وجهة نظره فيهما ، وإنما هى فكرة واحدة وهى إيجابية من جانب المجيب فحسب . أما السائل فيظهر فى المحاورة أنه لا يعرف شيئاً غير النقد

والتهكم والهدم وإجبار صاحبه على العدول عن رأيه كما ورد ذلك فى محاورة « بروتاجوراس » .

أما محاورات عصور النضوج فهى تزيد على الخطة الأولى بوضع تعريفات إيجابية كما يرى ذلك فى محاورة « مينون » وهى التى عرضت لنفس الموضوع الذى عرضت له محاورة « بروتاجوراس » وهو نظرية إمكان تعلم الفضيلة فأضافت إلى هدم حجة الخصم حججاً إيجابية تتفق مع موقف « أفلاطون » بعد أن صار أستاذاً للأكاديمى .

وأما القسم الثالث وهو (قسم العرض العادى) فيمثل فى أن «أفلاطون» كان يعرض أفكاره فى هيئة خطبة طويلة متتابعة الأجزاء ، متسلسلة المعانى . وكان فى أول عهده بالتأليف يضع هذه الخطب على طريقة خطب السوفسطائيين فى الأسلوب وفى كيفية صياغة الحجج ، ليجاريهم فى منطقهم حتى يكون هدمه إياهم مبنيا على أساس متين قد سلموا هم أنفسهم بمبادئه كما حدث فى محاورة « المأدبة » . أما فى آخر حياته فقد كان يكتبها على لسانه بهيئة متتابعة متدفقة ليس فيها لمجاراة السوفسطائيين أى أثر .

ولا يفوتنا قبل مغادرة هذه النقطة أن نعلن أن مما يزيد فلسفة « أفلاطون » صعوبة أمام الباحث السطحى هو أنه كان يستخدم بعض القصص الأسطورية والحوادث الخرافية لتوضيح العويص من مشكلات مذهبه فيضلل ذلك بعض القراء ويحيرهم فى أمره . ولكن ينبغى أن نقرر أنه لم يكن يستعمل الأساطير الدينية التى تتعلق بتاريخ الآلهة وأسرتها ونشأتها وما شاكل ذلك ، وإنما كان يستعمل من تلك الاساطير ما يتعلق منها بخلود النفس أو بحظ الانسان أو يشتمل على خيال بديع أو

تشبيه جميل مثل أسطورة الكهف التى وردت فى الجمهورية ، وأسطورة « التذكر بعد النسيان » التى وردت فى « فيدر » أو كأسطورة « تاريخ أتينا » فى عصور ماقبل التاريخ التى وردت فى « كريتياس ».

أحسب أن القارىء الذى لا يتعمق فى دراسة هذه الطرق المختلفة ولا يعرف أسرار تلك المناهج المتباينة يجد فى فلسفة « أفلاطون » شيئاً من العسر ، ولكنه إذا دقق النظر فى كل هذه النواحى اتضحت له فلسفته جلية كما سنبينها .

(ج) الفلسفة والفيلسوف

١ - تعريف الفلسفة وموضوعها عنده

لم يسلك أفلاطون منهج أستاذه « سقراط » فى تضييق حدود الفلسفة وقصرها على النظر العقلى البحت وإبعادها عن كل ما يمت إلى الدراسات الطبيعية بصلة ، ولكنه أيضاً لم يجار الفلاسفة القدماء فى قصرهم إياها على البحوث المادية ، وإنما توسط فى الأمر فأعاد إلى دائرة اختصاص الفلسفة بعض ما كان « سقراط » قد غالى فى محوه . ولم يكتف بهذا ، بل اعتبرها « العلم المشرف على جميع العلوم » وصرح بأنها هى : « العلم الحقيقي الأعلى القيم على جميع العلوم » . وموضوعها ليس هو تلك المحسات الظاهرة التى لاتثبت على حالة واحدة عدة لحظات ، وإنما موضوعها هو جواهر الأشياء ، أو هو الكائن الحقيقى فى كل شىء . أو هو الفكرة أو النموذج أو المثال . ولكن أفلاطون لا يطلق على الفلسفة هذا

التعريف إلا إذا ذكرت مفردة ، فأما إذا أضيفت إليها مادة من المواد العلميـة كان تعريفها هكذا : « المعرفة الحقيقية لهذه المادة » مثـل فلسفة الهندسة أو فلسفة القانون وهلم جراً .

على أن ذلك التعريف للفلسفة ليس هو الوحيـد عنـد أفلاطون ، لأنه كما يعرف الفلسفة به ، هو كذلك يعرفهـا بأنها : « البحث عن حقائق الأشياء أو جواهر الموجودات ، وعن الجمال والانسجام المودعين فى الكائنات واللذين ليسا إلا الخير »

وحينا يعرفها بأنهـا : « البحث عن حقيقـة الحقائق أو عن سر التناسق العام فى الكون » .

وكما أن الفلسفة عنده هى المشرفة على جميع العلوم ، كذلك الفيلسوف عنده يجب أن يكون مشرفا على جميـع مرافق الأمة كما أبان ذلك فى تعريفـه للفيلسوف فى كتاب الجمهورية حيث صرح بأن الفيلسوف يجب أن يكون سيد الدولة . وفى كتاب « النواميس » بأنه هو المشرع الأعلى للأخلاق السياسية والدساتير والقوانين وما شـاكل ذلك من النواحى التى تحتاج إلى تأمل أو تفكير .

وهناك فى عهد أفلاطون بدأت كلمة « فلسفة » تغادر مكانها المتواضع الذى تركها فيه سقراط وهو : (مرادفتها لمحبة الحـكمة) وتصعد إلى منزلة الحـكمة نفسها . فأصبحت كلمة « فلسفة وكلمة « حكمة » مترادفتين كما أصبحت كلمتا : « فيلسوف » و « حكيم » مترادفتين أيضاً - وعلى أثر هذا وجد ذلك التفريق العظيم بين الفيلسوف والعـامى وظهرت نظرية :

« اختلاف الطبقات » المؤسسة على « الاريستوقراطية » العقلية لا على « أريستوقراطية » المال أو المولد كما كان معروفا قبل ذلك .

٢ ـ مهمة الفيلسوف

كان أول ماشغل « أفلاطون » فى حياته العلمية هو تحديد مهمة الفيلسوف الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، ليضع حداً لتلك الهمجية التى كانت تسود بلاد الاغريق فى ذلك العهد . وقد حاول هذا التحديد فى كتبه عدة مرات تختلف كل واحدة منها عن سابقاتها اختلافا جوهريا

وكان هذا الاختلاف يرجع حينا إلى علة النضوح الفكرى الذى كان يتضاعف فى رأسه على ممر الزمن ، وحيناً آخر إلى حياته العملية التى كانت تقضى عليه بالانغماس فى السياسة ، بل بأن يكون صديقا لـ «دينيس» طاغية « سيراكوز » . وإليك بعض هذه النظريات المختلفة .

عرف أفلاطون الفيلسوف فى كتاب « فيدون » بأنه : «هو الانسان الذى تنقى من دنس الجسم وأصبح لايهاب الموت ما دام روحه مستقلا عن الجسم » (١) .

وقد حده فى كتابى : « المأدبة » و « فيدر » بأنه « هو الملهم بالحقيقة المتحمس للخير » (٢) .

وفى كتاب « تيتيت » بأنه « هو الانسان اللاماهر فى حياته العملية والذى لايحسن صلاته الاجتماعية مع الناس ولايعرف مكانه الحقيقى فى الجمعية البشرية » (٣) .

وفى الجمهورية عرف الفيلسوف بأنه « من ينبغى أن يكون سيد الدولة » (٤) .

---

(١) و (٢) و (٣) و (٤) أنظر صفحتي ١١٠ من كتاب «بربييه».

وفى الكتاب العاشر من « النواميس » عرفه بأنه : «هو المحقق الذى لايريد إلا الهدوء للناس ، وهو لهذا يأمر الشعب بالايمان بالاله ويفرضه عليه فرضا » (١) .

فأنت ترى أن « أفلاطون » يجزم تارة بأن الفيلسوف يجب أن يعتزل الهيئة الاجتماعية ، ويصرح تارة أخرى بأنه ينبغى أن يكون سيد الأمة المسئول عن سعادتها ، وأن يحتك بها ويفرض عليها تعاليمه فرضا . وهذا وإن كان فى ظاهره يؤذن بالتناقض ، إلا أنه يجب علينا أن نعلن أنه كان يغير آراءه تبعا لرقيه الفكرى ، على أن بعض المؤرخين قد جزم بأن « أفلاطون » لم يرجع عن واحد من كل هذه الآراء ، وإنما هو يقرر أن الفيلسوف تمر به ظروف مختلفة يلجئه كل ظرف منها إلى أن يكون على حالة خاصة . ففى أحد الأحايين يجب أن يكون الفيلسوف معتزلا عن الهيئة الاجتماعية ، وفى الآخر يجب أن ينشغل بالشعب ويحتك به ، وهذا هو كل ما كان يقصده هذا الحكيم .

(د) نظرية المعرفة

١ ـ ضرورة المنهج

حاول الفلاسفة القدماء كشف سر الكون واتجهت بحوثهم جميعاً إلى غاية واحدة وهى معرفة المبدأ الأساسى الثابت وراء نقاب هذه التغيرات

(١) انظر صفحة ١١٠ من كتاب « بريهييه »

الظاهرية فانتهى بكل منهم بحثه إلى نتيجة اطمأن إليها واعتقد أنها الحق المنشود ، فقرر « تاليس » أن هذا المبدأ الثابت هو « الماء » ورأى « أنا كسياندر » أنه « اللامتناهى » وأعلن « أنا كسيمين » أنه «الهواء» وجزم « هيرا كليت » بأنه « النار » وأصر « الفيثاغوريون » على أنه « العدد » . ثم تقدم البحث قليلا فاهتدى « الايليائيون » إلى أن المبدأ هو الموجود الأوحد الثابت ، وأنكروا الحركة والصيرورة تمام الانكار

ولا شك أن جميع هذه النتائج التى انتهت إليها بحوث القدماء خاطئة فى رأى « أفلاطون » ، والسبب فى خطئها عنده هو أن بحوثهم كانت كلها مادية ، وأن المبدأ الثابت الذى جعلوه هدفا لمرماهم هو مادى كذلك . وأكبر الشواهد على هذا أن « الايليائيين » أنفسهم — وهم يعتبرون خطوة خطتها الفلسفة إلى الامام — قد أعلنوا أن موجودهم الأوحد مستدير ذو ثقل وإن كانوا قد حاولوا أن يسموا به بعض الشىء عن الموجودات المحضة ، ولكن هذه النعوت التى خلعوها عليه كافية لاثبات إخفاقهم فى تجريده .

ويرجع السبب الأساسى فى هذا الهوى إلى أن أولئك الفلاسفة لم يتخذوا لهم قبل البحث مناهج يسيرون على ضوئها ، ولو أنهم فعلوا لحاسب كل واحد منهم نفسه أمام منهجه على الغاية التى اتجه إليها ولانتهى به هذا الحساب إلى أن المبدأ الأساسى الثابت الذى يبحث عنه يستحيل أن يكون ماديا ، وإنما يجب أن يكون فكرة . وبهذا كانت أخطاؤهم تقف عند حد ويهتدون إلى المبدأ الحقيقى وليس هذا فحسب ، بل لو كان لديهم منهج للبحث لأرشدهم إلى أنه — قبل أن يبحثوا

عن العالم وماهى مادته الأولى — يجب عليهم أن يبحثوا عن العقل ، وقبل أن ينشغلوا بالماء والنار والهواء يجب عليهم أن يعرفوا أن العقل هو الذى يحكم على كل شيء ، وأنه يستحيل على الفيلسوف أن يقبل كمبدأ للعالم شيئا يصير قبوله عمل العقل غير مفهوم ، لأنه إذا ووفق مثلا على أن الماء هو المبدأ الاساسى الثابت ، فكيف يمكن شرح التفكير المختص بالانسان ؟ أللهم إلا أن يكون هذا الانسان قد هوى من عالم آخر غير هذا العالم الذى مبدؤه الاساسى « الماء » .

ومن هذا يتضح أن الشرط الجوهرى لصحة نتيجة البحث هو أن يكون متفقا فى أساسه مع إيجابية العقل ، وهذا لايتيسر إلا إذا كان هناك منهج وضعه الباحث ، ليسترشد به فى كل خطوات بحثه .

ولو أن هذا المنهج كان قد وجد عند الفلاسفة القدماء لحذرهم من جعل بحوثهم مادية ولأبان لهم أنه فى البحوث المادية يخشى الوقوع دائما فى الخطأ بسبب خداع الحواس من جهة وبسبب التغيرات المتعاقبة على الكائنات المادية من جهة أخرى ولنبأهم أن الباحث يجب عليه قبل كل شيء أن يعرف أن له عقلا ، وأن يحترم هذا العقل ويبحث عن اختصاصاته وكيفية إدراكه للأشياء وأن يعلم علم اليقين أن من يعتمد على الحواس فى فهمه للأشياء فلن يحصل علما ألبتة ، وإنما كل مايحصله هو آراء قابلة للتغيير والتبديل . وشتان مابين العلم اليقينى الثابت والآراء المتنقلة المضطربة . ولكن ليس معنى هذا أن الآراء دائما رديئة أو باطلة ، كلا ، بل كثيراً ماتكون نافعة فى الحياة العملية وقد تلتقى أيضا فى الحياة النظرية

بالحقيقة التقاء مصادفيا ، وإنما معناه أنها ليست ثابتة ثبات العلم اليقينى المؤسس على عالم المعقولات الذى هو أسمى من عالم المحسات والذى يمكن أن ينال بوساطة التأمل العقلى المحض المؤسس على النماذج المعنوية الحقيقية لاعلى ظلالها الحسية الزائفة . وطريقة ذلك أن يغلق الانسان عين الحواس ويفتح عين العقل فيسائل نفسه فى دقة عن كل ماحوله ، فاذا لم تكفه هذه الطريقة هرع إلى طريقة أخرى وهى طريقة الجدل الذى بوساطته يدرس أفكار بنى الانسان فيساير بهذه الدراسة طبائع الأشياء ولايفعل فعل الذين عنوا بالمحسات وأهملوا الأفكار فضحوا النماذج من أجل الصور ، أو الحقائق من أجل الظلال (١) .

وبهذا يصل الانسان إلى معرفة كل شىء عن طريق معرفة نفسه كما قرر « سقراط » .

وكما أن المنهج ضرورى للبحث النظرى هو كذلك ضرورى للفلسفة العملية ، لأن الاخلاق لو لم يكن لها منهج يربطها لتبعت الظروف والازمان فى تغييرها ، ولكن منهجها الثابت هو فكرها العامة التى تسود مفرداتها الخاصة كفكرة الجمال وفكرة الخير اللتين تشبهان فكرة الحقيقة فى ثباتها .

من هذا كله يتبين أن « أفلاطون » يعتبر المنهج ضروريا لامحيص عنه للفيلسوف ، وأن بحوثه بدونه تكون متموجة عائمة فوق أنها على

(١) يلاحظ أن من البديهيات فى الفلسفة عند أفلاطون أن المحسات ليست هي الاصل ، وانما الاصل هو الفكر التي لها فى النفس وفى عالم الحقائق موضع جليل ليس فى طبيعة المحسات أن تسمو اليه

غير أساس علمى ثابت يعيد الباحث إلى الرشاد كلما حاد لسبب من الاسباب عن الصراط المستقيم .

٢ ـ الجدل الصاعد

أثر هيراكليت وسقراط فى أفلاطون

تكاتفت كل الظروف التى ألمت بأفلاطون فى طليعة حياته العلمية على نزع ثقته من المحسات ودفعه إلى الايمان بعدم ثباتها ، بل إنها لاتساوى فى المعرفة شيئاً ففى أول عهده بالفلسفة تأثر — عن طريق « كراتيل » — بمذهب « هيراكليت » الذى ليس له فى المحسات أية ثقة علميـة . ثم تتلمـذ بعد ذلك على « سقراط » وأخذ عنه أن المحسات لاتصلح ألبتة لأن تكون موضوعا للعلم ، وأن الموضوع الوحيد له إنما هو المفـاهيم المشتركة فى تلك المحسات . فتأثر فيلسوفنا الشاب تأثراً جلياً بحملة هذين الأستاذين على المحسات وسلك نهج الثانى منهما فى اعتبار المفاهيم المشتركة كل شيء ، بل هو فى رأى « أرسطو » قد غالى فى محاكاته « سقراط » مغالاة دفعته إلى تجاوز الغاية التى كان يرمى إليها الحكيم الأول . وهاك ما يقوله « أرسطو » فى هذا الشـأن : « إن أفلاطون فى شبابه رافق بديا « كراتيل » فارتبط معـه برأى « هيراكليت » الذى يفرض أن كل المحسات فى تغير أبدى ، وأن من المستحيل أن يوجـد علم يكون موضوعه الأشياء التى هذا شأنها . وقد تأثر أيضاً بسـقراط الذى كان شـغله الشاغل الأخلاق دون أن يحاول أى منهج عام عن الطبيعـة ،

والذى فى هذا التوع من بحوثه الأخلاقية وقف عند المفاهيم العامة فكان أول من ألقى نظرة فاحصة على التعريفات . فلما جاء « أفلاطون » ورث « سقراط » ودرس مثله هذه المفاهيم ، فكان بمثابة استمرار لمذهبه ، ولكنه قرر أن التعريفات تنطبق انطباقا حقيقيا على موجودات تختلف جد الاختلاف عن المحسات ، لأن التعريف العام لايتفق مع الأشياء المحسة التى هى فى تغير دائم . وهذه الموجودات الجديدة هى التى يدعوها « أفلاطون » بـ « المثل » ويضيف إلى ذلك أن كل المحسات توجد خارج هذه « المثل » وأنها لاتتسمى بأسمائها إلا بحسب الصلات التى تجمعها بها » (١) .

هذا هو موجز النهج الذى سلكه « أفلاطون » إلى الاستهانة بالمحسات والأخذ بنظرية « المثل » ثم القول بعد ذلك بانفصال هذه « المثل » من المحسات وباستقلالها عنها وسابقيتها عليها وسموها وثباتها إلى غير ذلك مما يعرف فى عالم الفلسفة بمذهب « Le Realisme » أى الحقيقية . ويقابل هذا المذهب عند « السوفسطائيين » مذهب « الاسمية » وعند « أرسطو » مذهب « المفهومية » كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا للسوفسطائيين وكما سنشير إليه فى موضعه من فلسفة « أرسطو . »

غير أن « أفلاطون » لم يسلك هذا المنهج دفعة واحدة ، بل سار فيه سيراً تدرجياً استنفد من حياته عشرات السنين . وإليك كيفية هذا التدرج .

وطد « أفلاطون » — فى مبدأ شبابه — دعائم مذهب أستاذه

(١) انظر الباب السادس من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة »

« سقراط » وفصل مجمله ، وشرح غامضه ، ومثل لقواعده ، ومنح تأكيده قدرتنا على معرفة الحقيقة المطلقة قيمة جديدة ، إذ أعلن أن منهجه يصدر عن مبدأ معرفة الانسان عقله واحترامه إياه وجعل اختصاصاته وهى « الفكر » أساساً للبحث ، وأن هذا هو منشأ الاهتداء إلى معرفة الموجود الحقيقى الثابت الذى ليس ماديا والذى انخدع فيه القدماء حين جعلوا مرمى بحوثهم المادة وحدها ، وصرح بأن المعرفة الحقيقية هى العلم ، وأن العلم لا يتحقق بادراك المحسات الشخصية ، بل لا بد فيه من المفاهيم الذهنية المشتركة .

وكما كان « أفلاطون » فى هذا العصر يحاكى أستاذه فى أن المفاهيم الذهنية هى وحدها موضوع العلم كان يحاكيه كذلك فى أن هذه المفاهيم إنما تنتزع من المحسات . وهذا هو مأتاها الأوحد . ولهذا يجب على الباحث — لكى يحصل على العلم الصحيح — أن يتأمل المحسات ثم ينتزع منها صورها فيقارن بينها ، ليكون منها مفاهيمها على نحو ما أسلفناه حين عرضنا لسقراط .

شعوره بنقص هذه الطريقة

غير أن « أفلاطون » لم يلبث أن تنبه إلى أن مذهب أستاذه ناقص من عدة نواح ، منها أنه يمكن أن ينتزع الباحث من المحس صورة عرضية ظانا أنها ذاتية فيهوى فى خطأ جسيم . وقد تنبه « سقراط » نفسه إلى هذا النقص فى طريقته وحاول أن يتلافاه فأنشأ ما يمكن أن يسمى بميزان التقابل الذى إذا استخدم كما ينبغى أبان جلياً الفرق بين

الذاتيات والعرضيات ، ولكن ليس فى وسع كثير من الباحثين أن يجيدوا استخدام هذا الميزان .

ومن نواحى النقص التى تبينت لأفلاطون فى طريقة سقراط أن هذه المفاهيم لا يكفى فيها جمعها وتأليف الكليات منها ، وإنما يجب أن توضع فى درجات بعضها فوق بعض حسب ترتيبها الطبيعى . أما الاقتصار على حشرها بدون تنظيم مراتبها كما رأى « سقراط » فلا يوصل إلى العلم الصحيح ، لأن وصف عدة محسات بالجمال مثلا لايزيد على إنبائنا بوجود فكرة الجمال دون أن يشرح لنا اشتراك هذه المحسات فيها أو أن يبين لنا أسباب جمالها . وبالتالى دون أن يساعدنا على وضع تعريف لها ، لان تنظيم درجات المفاهيم هو الذى ينبهنا إلى مبدأ العلل الحقيقية ، وهذه العلل هى التى تصلح لأن تكون موضوعا للعلم أو بعبارة أخرى : إن العلم الصحيح هو ما أبان علل الأشياء وضروراتها . وهو لهذا يقول : إن الآراء الحقة (أى الناشئة عن التجارب الحسية) هى شىء حسن ولها نتائج سعيدة بقدر ما تستمر من الزمن ، غاية ما فى الأمر أنها لا تستطيع أن تثوى زمناً طويلا فى النفس الانسانية . إنها تنفلت منها بهيئة تحمل المرء على أن لا يمنحها قيمة كبيرة مادامت غير مرتبطة بالمعرفة العقلية للعلل . . . ولكن بمجرد ارتباطها بتلك العلل تصير علماً كما تصير جديرة بالبقاء فى النفس . إنما بالارتباط وحده يتميز العلم عن الآراء المستقيمة (١) » .

---

(١) مينون ٩٧ هـ .

وإذاً ، فلا بد للباحث ـ فى رأى « أفلاطون » ـ من أن يبحث عن المنهج الذى يوصل إلى كشف هذه العلل وتلك الضرورات ، وهو موجود فى العلوم الرياضية ، ويسمى فى اصطلاحها بمنهج الفروض . وكيفية فرض القاعدة فيه ، هى كما يلى : « إذا كان المثلث كذا وكذا ، ينتج كذا وكذا » يفرض الرياضى هذه النظرية دون أن ينشغل بما اذا كان المثلث موجوداً فعلا أو غير موجود .

بدأ أفلاطون حديثه عن منهج الرياضيين للمرة الأولى فى « مينون » ولكنه عرضه فى شىء من البسط فى « فيدون » بعد ان أبان الأسباب التى دفعته إلى اعتناق هذا المنهج ، وإليك موجزاً من هذا العرض :

قدم إلينا « افلاطون » « سقراط » فى سجنه وقد سمع شخصاً يتلو بعض عبارات من كتاب « أناجزاجور » جاء فيها ما يلى : « انه فى النهاية يمكن أن يستخلص ان العقل (العام) هو الذى وضع كل شىء فى نظامه وانه هو علة جميع الأشياء » .

فلما سمع « سقراط » هذه العبارة قال :

ان علة كهذه سرتنى . . . . هذا العقل المنظم الذى يحقق النظام العام يجب أيضا أن يصرف كل شىء من الأشياء الخاصة على أحسن طريقة ممكنة . . . . . . أجل إن « أناجزاجور » سيفهمنى ما إذا كانت الارض مسطحة أو كروية . وفى حالة تفهيمه إياى هذا سيشرح لى فوق ذلك فى تفصيل : لماذا كان هذا ضروريا . . . . . لقد كنت مستعداً لأن أتلقى علمه عن الشمس والقمر وبقية الكواكب سواء فيما يتعلق بسرعة

كل واحد منها أو بعودته أو بمظاهره الأخرى . . . . ولم يكن يدور بخلدى لحظة واحدة أنه ـ وهو يعلن أن كل هذا وضع فى نظام بوساطة العقل ـ يعود فيضع عللا أخرى . . . ولكننى لم ألبث أن ودعت أملى الرائع ، اذ كلما أتقدم فى القراءة أرى رجلا لا ينشغل بالعقل ولا يمنحه أى دور فى العلل الخاصة للأشياء ، بل هو يفسر الظواهر بفعل الهواء والتراب والماء وما شاكل ذلك . وهذه الحالة تشبه حالة شخص قرر أولا ان سقراط يصدر فى كل أفعاله عن العقل ثم عاد فقدم سببا لكل فعل من هذه الأفعال . فمثلا : لماذا أنا جالس فى هذا المكان ؟ . لأن جسمى مكون من عظم وعضلات (أى مركب تركيبا يمكن معه الجلوس) . بينما أن الأسباب الحقيقية لجلوسى هنا هى ما يأتى : ما دام ان الأثينيين رأوا الخير فى أن يدينونى ، فأنا لهذا السبب نفسه أرى ان الخير هو أن أكون جالسا فى هذا المكان . . . . بلى ، وأقسم أن هذه العظام والعضلات كانت منذ وقت طويل تستطيع أن تكون فى « ميجار » أو فى « بيثوس » حيث كانت تحملها إلى إحداهما إدراكات أفضل مما هى فيه لو أننى لم أكن رأيت ان الأكثر عدالة والأكثر جمالا أن أفضل قبول العقوبة المحددة من المدينة ، على الهروب » (١)

(١) « فيدون » ٩٧ ، ب وما بعدها . وايضاح هذا النص أن «أناجزاجور» قرر أن كل شىء فى الكون سائر بنظام العقل العام ثم عاد فأسند المسببات إلى أسباب مادية فاعترض «أفلاطون» على لسان «سقراط» على هذا التناقض بقوله: إنه لو كانت المسببات ترجع الى أسباب مادية لفرت بسقراط عضلاته القوية وعظامه المتينة إلى « ميجار » أو إلى «بيثوس» حيث ينجو من الموت ، ولكن بما أنه ترفع عن الفرار مع مافيه من النجاة وظل فى السجن ينتظر الموت فهذا يدل على ان هناك قوة أخرى تتصرف فى الحوادث والأفعال غير المادة .

بعد أن أثبت « سقراط » الرمزى بهذه الحجة الدامغة عجز الطبيعيين عن استطاعتهم إسناد الأحداث الكونية والظواهر الطبيعية إلى أسباب مادية ، وبالتالى بعد ان أثبت عجزهم عن إثبات صلاحية المحسات لموضوعية العلم لخلوها من عللها الحقيقية التى قدم « أفلاطون » أنها هى الموضوع الحقيقى للمعرفة أعلن يأسه التام من الوصول بوساطة المحسات إلى العلم الصحيح . وإذاً ، فينبغى البحث عن منهج توجد فيه الفكر العلمية الصحيحة ، وهو ليس إلا منهج الرياضيين . وهاك مايقوله «أفلاطون» فى هذا الصدد : « خيل إلى أن من الضرورى أن ألجأ إلى الفكر وان أبحث فيها عن حقائق الأشياء . . . . وبعد أن اتخذت كأساس فى كل حالة على حدة الفكرة التى ظهرت لى أكثر متانة أخذت أعتبر كحقيقة كل مايتفق معها سواء فيما يتعلق بالعلل أو بأى شىء آخر كما جعلت بالعكس أعتبر كل مالا يتفق معها غير حق . . . . وها هى ذى نقطة الابتداء : أفرض بديا انه يوجد جميل فى ذاته ، وخير فى ذاته ، وعظيم فى ذاته . . . . فاذا نسب الجمال إلى شىء آخر غير هذا الجميل فى ذاته فانه من الواضح أن يكون هذا الشىء قد شارك هذا الجميل بالذات فى جماله ، لأنه لا يوجد سبب آخر يصير ذلك الشىء جميلا غير هذا الاشتراك (١) »

من هذا يتبين أن « أفلاطون » حين ألف « فيدون » كان قد وصل إلى الاقتناع بأن المفاهيم لايمكن أن تنتزع من مسبباتها . وإذاً ، فلم يبق إلا القول بانفصال هذه المفاهيم عن المحسات انفصالا ذاتيا . ولا شك ان هذا المبدأ كان إحدى نتائج استخدام « افلاطون» منهج الرياضيين.

---

(١) فيدون ص ١٠٠ – ا – ج

عدم كفاية هذا المنهج

غير أن هـذا المنهج الرياضي الذى فاز زمنا بثقـة « أفلاطون » لم يلبث أن ظهر فيـه إشكال زعزع هذه الثقـة ، وقد بدت بوادره فى « فيدون » ثم بسطه بوضوح فى الجمهورية . ويتلخص هذا الاشكال فى أن هذه الفروض الرياضيـة — وإن أنتجت حقائق لاريب فيها — هى غير منتهية إلى مبدأ أساسى ولا مستندة إلى يقين قام عليه البرهان ، وهذا يجعل مفاهيمها فى الدرجة الثانية التى يتماسك بعض أفرادها ببعض دون أن يخرجها هذا التماسـك عن أنها كلها فروض مبنى بعضـها على بعض ، مؤسس أعلاها على أدناها دون أن تقف عند ما ليس بفرض . وبعبارة أخرى هى كسلم يصعد بوساطته العقل البشرى من عالم الفروض إلى عالم اليقينيات .

وهذا كاف فى إقناع أفلاطون بعجز المنهج الرياضى عن إيصال الباحث إلى العلم اليقينى أو الفكر النقية التى لا أثر فيها للفروض ، ولـكن كيف يفعل ، وهذه هى عليا درجات التعقل التى لايستطيع الذهن البشرى بما أوتى من أنواع التفكير ان يصعد إلى ما هو اعلى منها ، بل من الذى يستطيع — وقد وقف العقل عنـد اقصى درجاته — ان ينبئنا بأن هذا المفهوم مثلا ، هو أعلى مراتب الفروض ، وأن مابعده ليس فرضاً ، بل يقينـاً ؟

ولـكن « أفلاطون » يجيب على هذا السؤال بجواب يظهر للباحث للوهلة الأولى خيالياً ، ثم لايلبث أن يدعمه بحجة لها وجاهتها . وهذا

الجواب هو أن الذى ينبئنا باليقين فى هذه المشكلة هو قوة أخرى أعلى من الذهن ركبت فى نفوسنا وجعل مبدأ اختصاصاتها إدراك اليقين أو الفكر النقية ، ولكن بعد أن تضاء بضوء الشمس المعنوية أو الخير الأعلى وهذه القوة تدعى بالبصيرة .

أما صوغه هذا الجواب فى صيغة الجدل العقلى فهو يتلخص فى أنه لا يوجد مفهوم من المفاهيم الفرضية التى وصل إليها الباحث بوساطة المنهج الرياضى يشارك جميع المفاهيم الأخرى فى صفة من صفاته الخاصة . فمثلا الجميل فى ذاته إذا شارك فى الكبر الكبير فى ذاته ، فانه حتما يخالف فى الصغر الصغير فى ذاته ، وكذلك الانسان فى ذاته يخالف بالانسانية الحصان فى ذاته وهلم جراً ، ولكننا نعلم أن هذه المفاهيم كلها مهما اختلفت فيما بينها فانها تتشارك فى شىء واحد يربط بينها جميعا دون أن يشذ واحد منها عن هذا الاشتراك ، وهو الخيرية ، فانها متحققة فى جميع المفاهيم على السواء . وهو فى هذا يقول : « إذا كان الحارس يجهل ما بين العدالة والجمال وبين الخير من صلة ، فليس مهما أن يحرسهما » (١)

ومعنى هذا النص أن العدالة والجمال لا يساويان شيئا عند من يجهل صلتهما بالخير ، ولا قيمة لهما ألبتة لو لم تكن هذه الصلة موجودة . ومنشأ هذه الصلة هى أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له فى كل موجود حقيقى ممثل ، ولا كائن حقاً إلا الفكر . وإليك ما يقوله فى هذا : « لنقل لأى سبب قد كون العالم والصيرورة مكونهما ؟ إنه كان خيراً ، وإن الحسد لا يمكن أن يتسرب إلى الخير . وإذا كان بريئاً من

---

(١) الجمهورية ٥٠٥ ، ١ .

كل حسد ، فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهاً به . . . . إن الاله أراد أن يكون كل شيء خيراً (١) » . وإذا ثبت أن الكل مشترك في الخير ، فقد وضح أن الخير هو اليقين الأوحد الذى لم يسم إلى مرتبته أى واحد من المفاهيم الفرضية .

المثل

لم يكد « أفلاطون » يصل إلى فكرة الخير حتى فاضت أشعتها الباهرة وعمت جميع أنحاء نفسه ، فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك عالم المعقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذى لامجال فيه للفروض وهو عالم « المثل » الذى لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق مبدئه الأساسى ، وهو مثال الخير . ولكن ليس معنى هذا أن إدراك المفاهيم الرياضية ليس من الأعمال العقلية ، كلا ، بل هو عمل عقلى جليل ، غاية ماهنالك أنه لما لم يسلك إليه طريقه الطبيعى ، وهو طريق المبدأ أو مثال الخير ، فقد بقى مشوباً بالفروض على نحو ما كان عليه « أفلاطون » نفسه حين كان تعقله لا يزال محصوراً فى المنهج الرياضى قبل شعوره بعدم كفايته ، وقبل إشعاع ضوء مثال الخير فى نفسه . أما بعد هذا الاشعاع ، فقد أصبحت متعقلاته (مثلا) خالصة تمتاز عن المفاهيم بأنها نماذجها اليقينية ، وعن المحسات بأزليتها وأبديتها ، فلم يحدها زمن فى الماضى ، ولن يحدها فى المستقبل ، وبانفصال بعضها عن بعض وعن المحسات ، وببقائها ويقينها وثباتها وكمالها فى العقل أى تجردها التام ، وتنزهها عن الحلول فى مكان ، ووحدتها

(١) تيميه ٢٩ ، هـ — ٣٠ ، أ .

الكاملة الشاملة حتى للمؤلفات منها ، وجوهريتها الثابتة ، وتألفها من الحقائق المحضة التى لا أثر فيها للانخداعات الحسية ، واحتوائها على عللها وتأثيرها فيها وصلاحيتها لموضوعية العلم . وليس شىء من تلك الميزات كلها غامضا أو موضع ريبة ، لأنه لا يخفى على ذى عقل ما يعرض للمحسات من : كون وفساد ودنس واضطراب وتغير مستمر ، ونقص ناشىء عن هذا التغير ، وعن خلوها من عللها الحقيقية وتأثرها بغيرها وعدم صلاحيتها لموضوعية العلم الصحيح .

وبناء على كل هذا فيجب أن نختص هذه المثل باهتمامنا وأن نجعلها غاية فى المعرفة ونعتبرها وحدها المحور الذى يدور عليه تفكيرنا ، وإلا لكانت معارفنا أوهاما ، وحقائقنا ظلالا ، لتعلق أذهاننا بالناقص المتغير القابل للكون والفساد وانصرافها عن الكامل الثابت الخالد . ولا ريب أن هذه الدرجة من التعقل هى أسمى درجات المذهب الحقيقى Le réalisme

عن طريق هذه السلسلة المتسقة الحلقات ، وصل بنا « أفلاطون إلى اليقين بعد أن اجتاز مراحل المعرفة من أدناها إلى أعلاها : فبدأ بهدم الثقة من المحسات ثم بالقول بانتزاع مفاهيمها المشتركة ثم ظل يرقى فوق درجات سلم العلم شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى قمته وهو الخير الأعلى أو المبدأ اليقينى الثابت الذى أضاء عقله حتى جعله قادراً على اكتشاف المثل الخالصة . وهذا هو السر فى تسمية العلماء هذا الجانب من تعقلات « أفلاطون » بالجدل الصاعد . وقد صوره لنا هو نفسه فى أسطورة الكهف الواردة فى « الجمهورية » بادئاً من انخداعات الحواس ، منتهياً

إلى مثال الخير أو الشمس المعنوية التى بفضل ضوئها أكتشف المثل المحضة . وإليك موجز هذا التصوير :

أسطورة الكهف

تصور أشخاصا قد وضعوا منذ الطفولة فى كهف مظلم وقد غلت أيديهم وأرجلهم وأعناقهم بهيئة لاتسمح لهم بأن يغادروا أمكنتهم ، بل ولا أن يديروا رؤوسهم ، وهناك فى الكهف خلف ظهورهم نار تضطرم وبينهم وبين هذه النار سور وقف خلفه رجال بأيديهم تماثيل رفعوها فى الهواء بهيئة تظهرها من فوق السور ولا تظهر حامليها ، فسطع لهيب النار خلف هذه التماثيل ، فانعكست ظلالها على الحائط المقابل لوجوه أولئك المسجونين فجعلوا يرونها وهم يحسبون أنها الموجودات الحقيقية ، لأنهم لم يروا غيرها

فاذا فك وثاق أحد أولئك المسجونين واستطاع أن يلتفت إلى الوراء فان الضوء يبهر عينه ويتألم كثيراً وينصرف عن النظر إلى التماثيل إلى النظر إلى الأشباح التى لا يزال يعتقد أنها أحق من التماثيل ، لتعود عينيه على النظر اليها - ولكن لو أرغم على الخروج من الكهف ، ألا ترى أنه يتألم ويثور وأن عينيه تنبهران من الضوء أكثر من ذى قبل ، بل الى حد أنهما لاتريان الكائنات الحقيقية ، ولكنه مع ذلك لا يلبث أن يعتاد النظر الى النور قليلا ، فيرى أولا ظلال هذه الحقائق منعكسة فوق الماء ثم يرى الأشياء أنفسها . فاذا جن عليه الليل رفع بصره الى السماء وشاهد الكواكب والسماء ثم ينتهى به الأمر بعد ذلك إلى أن

يستطيع النظر الى الشمس نفسها ويشاهد آثارها ويستخلص من تأمله أنها هى علة تغير الفصول ومرور السنين وانها هى التى تسود كل شىء فى العالم المحس ، وانها من بعض الوجوه هى السبب فى كل الأشياء التى كان هو ورفاقه يرونها فى الكهف (١) .

أنواع المعرفة الاربعة

هذه هى الأسطورة التى اراد « افلاطون » ان يفهمنا بها انواع المعرفة الأربعة وهى :

(١) المعرفة الحسية البحتة وهى ادراك صور المحسات فى اليقظة او اشباحها فى المنام ، وهذا النوع هو معرفة العوام التى يضعونها فوق كل معرفة . ومدركها فينا هو الحواس وحدها ، وهى انقص انواع المعرفة . وقد صورها افلاطون فى الأسطورة بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه المسجونين .

(٢) المعرفة الظنية ، وهى الحكم على المحسات بحسب ماهى عليه فى نظر الحاكم . ومدرك هذا القسم فينا هو الحواس والحس المشترك . وهذه المعرفة هى ارقى قليلا مما قبلها ، وقد صورها « افلاطون » فى الأسطورة بالتماثيل التى رفعها الأشخاص فى الهواء من خلف السور . ومجموع هذين القسمين يدعى بالآراء او بعالم المحسات او بكل ما هو داخل الكهف .

ومرتبة هذا القسم هى وسط بين الجهل والعلم ، فهو اقل ظلاما من

(١) انظر الجمهورية من ٥١٤ ، ا ــ الى ٥١٦ ، ج .

الأول الذى يتجه الى اللاموجود أو الغير المحدود ، وهو اقل نوراً من الثانى الذى موضوعه الجوهر او المثال - ولهذا سمى موضوع العلم بالحقيقى وموضوع الآراء بنصف الحقيقى (١) -

(٣) المعرفة الاستدلالية ، وهى المعرفة التى يحصل عليها العقل بوساطة الجدل ، ويستولى على قواعدها بطريقة الفرض ولهذا هو لا يعتبر هذه الفروض كمبادىء يقينية ، وإنما هو يعتمد عليها للوصول إلى اليقينيات التى هى نماذجها . ومدرك هذا القسم فينا هو : « لاديانويا » أو ملكة التعقل . ومتعقلات هذا القسم هى المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية التى بوساطة تنظيم أفلاطون لدرجاتها نتجت منها الأنواع والأجناس . ويتوصل إليه بوساطة علوم : الحساب والهندسة والفلك والموسيقا . وليس المقصود من هذه العلوم إلا نواحيها النظرية فحسب .

وقد مثل « أفلاطون » لهذا القسم بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف .

(٤) المعرفة اليقينية وهى إدراك الفكر الخالصة أو عالم المثل الذى هو وحده الحق والذى مبدؤه الأول هو الخير الأسمى والذى لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الالهامية . ويدعى هذا القسم بالعلم اليقينى . ومدركه فينا هو « نوويزيس » أو البصيرة . وقد مثل « أفلاطون » هذا القسم فى الأسطورة بالكائنات الحقيقية التى تسير إلى جانب الماء خارج الكهف والتى هى النماذج الاولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل ، وهو

---

(١) انظر صفحة ٤٧٧ وما بعدها من الجمهورية .

المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية ، ومارفع على أيدى الرجال فى داخل الكهف وهو التماثيل أو صور أشباح الماء أو أحكامنا الظنية المدركة بالحس المشترك ، وما انعكس منها على الحائط وهو انخداعات الحواس أو أشباح الظنيات التى هى بدورها أشباح المفاهيم التى هى الأخرى ظلال المثل .

أما أصل هذه الأخيرة فهو مثال المثل أو الخير الأسمى الذى مثله « أفلاطون » فى الاسطورة بالشمس والذى يقول فى وصفه مايلى :

« فى رأيى انه فى الحد الاخير من العالم العقلى يوجد مثال الخير الذى يدرك بعناء ، ولكن لايستطيع أحد أن يدركه دون أن يستخلص أنه هو العلة العامة لكل مايوجد من خير وجمال ، وأنه هو الذى خلق النور فى العالم المحس ، وأنه هو مفيض هذا النور ، وأنه هو الذى يفيض ويمنح الحقيقة والعقل فى العالم المعقول . فلكى يسلك الانسان سبيل الحكمة فى الحياتين : الخاصة والعامة ينبغى أن يراه » (١) .

ويقول أيضا : « إن مثال الخير هو علة العلم والحقيقة . ولكن مهما يكن مثالا العلم والحقيقة ، فان مثال الخير يمتاز عنهما ويفوقهما فى الجمال . . . . إن العلم والحقيقة يشبهان الخير ، ولكن يكون من الخطأ الاعتقاد بأن أحدهما أو الآخر هو الخير ، لأنه ينبغى الصعود بطبيعة الخير إلى ما هو أعلى من ذلك . . . . إن الخير ليس إلا جوهراً ، ولكنه شىء يفوق الجوهر كثيراً فى الجلال والقدرة » (٢) .

---

(١) ٥١٧ ب ، ج - جمهورية
(٢) ٥٠٩ ، ب - جمهورية

٣ - أصل العلم أو نظرية التذكر

أسلفنا أن الفرق بين الآراء والعلم هو ان الأولى مضطربة ، والثانى ثابت وأن السبب فى اضطراب الآراء هو فقدانها الروابط التى بدونها لا يتحقق الثبات كما أن السبب فى ثبات العلم هو وجود هذه الروابط التى تصل بين جزئياته ، وهى فى قسمه الأدنى الفكر الرياضية أو الانواع والأجناس . وفى قسمه الأعلى الفكر الخالصة أو « المثل » .

ولكن بقى أن نسائل « أفلاطون » عن أصل هذا العلم الذى أبنا ثباته وحقيقيته ، فيجيبنا بأنه ليس إلا تفكيراً محضاً ينبع من داخل النفس لا يرد عليها من الخارج .

وعندما يسمع « مينون السوفسطائى » هذا الجواب يبادر فيورد عليه الاعتراض الآتى وهو :

إذا كان الانسان يجهل تماما كل ما يبحث عنه ، فان البحث بالنسبة إليه يكون مستحيلا . وإذا كان يعلمه ، فان بحثه يكون عبثا .

غير أن « أفلاطون » يسرع بالاجابة على هذا الاعتراض فيقرر ان النفس كانت قبل حلولها فى الجسم محيطة بهذا العلم كله ثم نسيته على أثر هويها فى المادة ، ولكنها لم تفقد كل صلاتها به ، بل بقيت منه أشعة تسطع فيها من حين إلى حين بوساطة ظلال هذا العلم التى تتعاقب أمام الحواس فى الحياة فتذكر النفس بالعلم الغابر كما تذكر المرء بـ « سيمياس » صورته .

وأكثر من هذا أن التذكير ليس مقصوراً على رؤية الشبيه كما هى

الحالة فى الصورة وصاحبها ، بل إنه قد يحدث أيضاً عند مرآى غير الشبيه وذلك حينما يرى المحب مثلا قيثارة كانت محبوبته فى زمن غابر تعزف عليها أو على مثيلتها ، أو حينما يرى ملابس تشبه ملابسها أو أى شئ يشبه ما كانت تستعمله ، فانه فى الحال يتذكرها وتتمثل صورتها فى ذهنه (١) .

وإذاً ، فليس العلم مجهولا تمام الجهل للنفس حتى يكون البحث مستحيلا ، وليس متذكراً تمام التذكر حتى يكون البحث عبثا كما قرر ذلك السوفسطائى .

ليست نظرية التذكر سببا فى الخمول والانزواء كما يقولون ، وإنما هى على العكس من ذلك حافز قوى يحملنا على البحث الدائب والتأمل المستمر ، لكى نذكر مانسيناه ونعود إلى السمو الغابر . ولو لم تثبت نظرية التذكر لثبت علم النفس بادئ ذى بدء عن طريق المحسات . وقد أبان « أفلاطون » بطلان هذه النظرية وأثبت ان المحسات خالية خلوا تاما من العلم .

غير أن نظرية التذكر تقتضى حتما القول بسابقية النفس على الجسم — كما أشرنا الى هذا — وقد أكد أفلاطون صحة هذا الرأى وخطأ كل ما عداه وبسطه فى محاورة « فيدر » فى أسطورة طويلة نكتفى الآن بان نقتبس منها ما يعنينا فى إثبات سابقية النفس على الجسم وكيفية إحاطتها بالعلم فيما وراء حياة البدن . وهاك هذه النبذة الوجيزة :

« فى مورج السماء بالقرب من حدود عالمنا توجد عدة مواكب من

(١) فيدون — ٧٣ ، د ، ه

الأرواح تقودها أرواح الآلهة . وفى أوقات معينة تستطيع هذه الأرواح أن تشاهد عالم الحقائق أو « عالم المثل » مثل المعرفة فى ذاتها ، والعدالة فى ذاتها ، والعفة فى ذاتها ، والجمال فى ذاته ، ولكن هذه الأرواح من ناحية المشاهدة ليست فى مرتبة واحدة ، فبعضها يتمكن من أن يرى كل شىء ، والبعض الآخر يرى أشياء وتعزب عنه أخرى . وعلى أساس نصيب كل نفس من هذه المشاهدة ينبنى حظها الأول فى حياة الأشباح أما حظها الثانى فمتعلق بسلوكها وأعمالها على الأرض . غير أن هذه النفوس جميعها فى أثناء تزاحمها على مشاهدة الحقائق يتصادم بعضها بالبعض الآخر فتفقد أجنحتها التى كانت تسمو بها فى عالم السماء فتهوى جميعها إلى الأرض وتحل فى أجسام بنى الانسان . وهنا تنقسم ـ تبعا لحظها من العلم السابق ـ الى الأقسام التسعة الآتية .

(١) الفلاسفة أصدقاء المعرفة والجمال . (٢) الملوك الأوفياء للقانون والماهرون فى الحروب . (٣) الساسة المتفوقون (١) والماليون المتازون . (٤) الأطباء وأساتذة الرياضة البدنية . (٥) الدجالون الذين يتجرون بعهم ويستغلون سذاجة الجماهير لمنافعهم الخاصة . ٦) الرسامون والشعراء (٧) ذوو الاشغال اليدوية من عمال وزراع . (٨) السوفسطائيون و « الديماجوجيون » (٩) الطغاة

---

(١) يشترط للسياسى عند أفلاطون أن يكون فاضلا ، بل مثلا أعلى فى نبل الاخلاق .

٤ ـ الشوق عنده

قبل أن نتتبع سلسلة فلسفة « أفلاطون » ونأتى على البقية الباقية من طرائقه فى التعقل ، وهى نقده نظرية المثل وإصلاحه إياها وقوله بالجدل النازل يجب أن نقف قليلا عند نظرية الشوق ، لأنه منفذ هام من منافذ المعرفة ، إذ أن ما قدمناه من جدله الصاعد وماسيجىء من جدله النازل وجميع مناهجه فى التعقل ليست إلا بعض مظاهر مذهبه فى المعرفة ـ وقد نشأ ذلك عنده من أن الانسان ليس كله عقلا صرفا ، وإنما هو عقل وشوق ـ وهو يعرف بأحدهما تارة ، وبالثانى تارة أخرى ـ فالاهتداء إلى الخير الذى أسلفنا انه وصل إليه بالبصيرة بعد أن استعان بالجدل العقلى لم يكن ناشئا عن نهج منطقى جاف فحسب ، بل هو ناشىء أيضا عن انجذاب شوقى له أثره العظيم فى هذه المعرفة ، وكما أن منهج التفكير قد قادنا فيما مضى إلى معرفة الخير الأعلى وتحديد مميزاته وصفاته ، كذلك يستطيع طريق الشوق أن يقودنا إلى معنى الجمال . ولما كان الطريقان ضروريين لفهم أسرار الكون ، فقد عول « أفلاطون » على أن يشرحهما شرحا وافيا ، لأن من المستحيل حل رموز الوجود بدونهما معا ، إذ الشوق بدون تفكير يخشى عليه أن يضل ويهوى فى عماية الجهل والخطأ ، وكذلك التفكير بدون شوق لايثمر إلا فى فهم العلم . أما الحياة الماضية وماوقع للروح فى غابر الأزمان فلا يعرف التفكير عنهما شيئا ، لأن الشوق إلى السمو هو الذى يذكرنا بماضينا ويجذبنا إلى أصلنا .

وهذا الشوق متغلغل فى أعماق كل كبيرة وصغيرة من أجزاء

الطبيعة ، فهو منشأ الاتساق الموجود فى جميع نواحيها ، وهو الذى ترمى حركة الأفلاك إلى إرضائه . وعلى الجملة : إن الشوق هو أساس كل نظام واتفاق فى الحياة .

وقد ألح « أفلاطون » على ضرورة الايقان بوجود الشوق فى كتابى : « فيدر » و « المأدبة » فأعلن فى أسطورة سابقية النفس أن مثال الجمال هو أكثر المثل سطوعا وبهراً . ولهذا كانت صوره فى هذه الحياة أقوى وأوضح وأسطع جميع صور المثل الأخرى . وهذا هو السبب الذى جعل نفوسنا تهتاج أمام مناظر أشباح الجمال المنعكسة على المحسات وماهذا الحب الدنيوى الا اهتياج من النفس نحو الجمال المعنوى الذى شاهدته فيما وراء الحياة المادية ، وهو نفسه الشوق الذى يبسطه أفلاطون فى أسطورة « إيروس » التى صور فيها الحب بصورة كائن هو بين الاله والانسان وسماه : « ديمون » . وقد ترجمت المسيحية هذه الكلمة بالشيطان . ونحن نستطيع أن نترجمها هنا بالملاك لأنه عند « أفلاطون » كائن أشرف من الانسان (١) ، وهو يقوم بالوساطة بينه وبين الاله . ومهمته فى العموم عظيمة جداً ، إذ هو الذى كان يهدى « سقراط » إلى الخير ، وهو الذى يرسم لكل كائن فى الطبيعة عمله الضرورى . أما هنا فى أسطورة « إيروس » فانه هو الذى يشغل مكان الحب فيؤلف بين العناصر فى الأجسام ويحقق الانسجام فى الأنغام الموسيقية والتناسب فى الكائنات الجميلة ، وهو منشأ دوام الحركة فى الأفلاك ، ومأتى الالتياع بالرغبات

---

(١) قد يرد « الديمون » فى كتب أفلاطون بمعنى الشيطان ولكن وروده بهذه الكيفية ليس الا من باب مجاراة الاساطير

في النفوس العامية والغرام بالبحث عن الحقيقة في نفوس الحكماء . وبالجملة هو مصدر كل ألفة فى هذه الحياة .

أما العلة فى اختلاف تأثير هذا الحب فى النفوس البشرية فهى أن العامة الذين هم فى كهف المادة لا يدركون إلا ظلال الجمال الحقيقى منعكسا فوق المحسات فيهتاجون الى هذه المحسات ، حاسبين أنها كل شىء فتنحصر أشواقهم فى العالم المادى فيهوون الى الحضيض ، ولكن الحكماء لا ينفعلون بهذه الظلال المادية إلا بقدر ما تذكرهم به من الجمال الحقيقى الذى شاهدته نفوسهم فى عالم ماوراء الأشباح فتدفعهم هذه الذكرى إلى الاهتياج ، ولكن لا إلى ما فى هذه الحياة ، بل إلى الطيران إلى عالم الحقيقة . وكيفية ذلك أن يعشق الفلاسفة فى أول الأمر كل ما هو جميل حيا كان أو غير حى ثم يتعلق حبهم بكل جميل من الكائنات الحية ولا سيما ما يشتمل منها على نفس كريمة ، غير أنهم بدل أن يتهافتوا على هذه المتع البدنيـة فانهم يجدون لديهم من القوة ما يمكنهم من كبح جماح رغباتهم ثم يظهر أن ما أحبوه من هذه الكائنات المادية ليس إلا فرصا لتذكرهم ما هو أجمل من ذلك ثم لا يلبثون ان يتجاوزوا حب الأجسام الفردية إلى الحب العام لجميع الأجسام ، ثم الى حب الروح الذى لا يزال يشوقهم شيئا فشيئا حتى يسمو بهم الى عبادة الجمال ممثلا فى الأعمال الانسانية الخيرية وفى النواميس والأنظمة . وعلى أثر ذلك يصلون الى تذوق جمال العلم الناتج من العقل الانسانى ، وهو المفاهيم الذهنيـة المتوصل اليها بالمنهج الرياضى وأخيراً ينتهون إلى فكرة الجمال الأعلى . وهنا تستولى عليهم رغبة هائلة ثم ذهول مقدس يهيجهم إهاجة تصورهم فى نظر العامة والجماهير بصورة السكارى

ومن هذا يتبين أن الشوق عند أفلاطون يكمل الجدل ويتمم مهمته وهى الوصول الى الحقائق ، بل ان الجدل يسمو بالقوة الناطقة من النفس فحسب ، بينما يسمو الشوق بالنفس كلها . وفوق ذلك فان الشوق لا يقف فى صعوده إلى الجمال والخير عند حد ، بينما يقف العقل عند الفروض الرياضية . فالمادى منه علة الانتاج ، والروحى علة الاهتداء إلى الحقائق . وبعبارة أخرى : إن المادى منه محرك دولاب الكون ، والمعنوى روح الحكمة ، وهو الممثل الأمين لمجهود الطبيعة الفانية الذى تبذله ، لتصل الى الخلود بقدر المستطاع سواء فى النواحى الجسمية أو الروحية

قلنا : إن منهج التفكير يوصل إلى معرفة الخير الأعلى ، ومنهج الشوق ينتهى إلى معرفة الجمال العام ، ولكن بما أن « أفلاطون » لا يقبل التثنية ، فهو يقرر ان هاتين الشخصيتين ممتزجتان تمام الامتزاج . وليست هذه التثنية إلا مظهرين مختلفين أو اسمين متباينين لمسمى واحد وهو الاله .

(٥) الجدل النازل

ريبة ونقد

نجوز الآن الى القسم الثانى من منهج أفلاطون ، وهو ما يدعى بالجدل النازل الذى أوضحه « أفلاطون » نفسه فقال : بعد ان يصل الانسان الى المبدأ يتتبع نتائجه فيعود نازلا دون ان يستخدم أى شىء من المحسات ، بل يظل متجها بالفكر من الفكر نحو الفكر ، لينتهى الى الفكر » (١)

« ١ » « الجمهورية » ص ٥١١ ، ب .

بدأ حكيمنا يعرض لهذا القسم من فلسفته فى كتبه الأولى كفيدر « والجمهورية » ولكنه يلوح أنه كان فى ذلك العصر لا يزال متردداً أو غير متثبت من رأيه فيه حتى نضج فى العصور التى تلت عصر الجمهورية فبسطه فى محاوراته الأخيرة التى تدعى بالمحاورات المنطقية، وهى : « پارمينيد » و « السوفسطائى » و « السياسى » و « تييتيت » .

والسبب فى هذا هو أن « أفلاطون » بعد أن نشر نهجه الأول تلقى كثيراً من نقد معاصريه إياه واعتراضهم عليه فأعاد النظر فيه وتروى زمناً طويلا ، فاقتنع بأن فيه نواحى من النقص ينبغى تكميلها . وقد وصف شعوره فى حالة تردده هذا ، فأنبأنا بأنه وإن كان يرى منهجه أجمل المناهج ، إلا أنه كان أحيانا يفلت منه ويدعه يهوى فى الريب والخواء (١) » .

وقد حمله وفاؤه للعلم على أن يسجل هذه الريبة فى منهجه الأول وينقده نقداً قاسيا فى هذه المحاورات المنطقية السالفة الذكر ولا سيما منها محاورة « پارمينيد » التى حمل فيها على نظرية المثل حملة شعواء جعلت كثيراً من المؤرخين المتسرعين يعتقدون أنه عدل عن هذه النظرية وأصبح فى آخر حياته لا يقول بها مطلقا .

وهذا رأى باطل سخيف حمل أصحابه عليه تسرعهم من جهة وجهلهم بكتابى : « السوفسطائى » و « تييتيت » من جهة أخرى ، إذ أنه عاد فى هذين الكتابين الأخيرين فبسط لنا هذه النظرية متينة سليمة

(١) فيليب ص ١٦ ، ب

بعد أن أضاف إليها ما أزال عنها كل شبهة تسبب النقد أو الاعتراض . وإليك أولا شيئا من هذا النقد الذى صوبه الحكيم إلي نظريته فى محاورة « پارمنيد » :

يشاهد فى القسم الأول من هذه المحاورة « پارمنيد » الشيخ وتلميذه « زينون » و « سقراط » الشاب يتحاورن فى الفلسفة ، فيقرر « زينون » أنه إذ لم يسد مذهب أستاذه « پارمنيد » القائل بنفي ما عدا الوحدة فانه يترتب على ذلك أن يكون كل شيء محس متساويا وغير متساو ، متشابها وغير متشابه فى آن واحد ، وهو خلف ولكن « سقراط » يجيبه بقوله : « إننا إذا آمنا بوجود عالم المثل ، استطعنا فى سهولة أن نقرر أن الكائن المحس واحد لمساهمته فى مثال الوحدة ، وكثير لمساهمته فى مثال الكثرة ، ومتشابه لمساهمته فى مثال المشابهة ، وغير متشابه لمساهمته فى مثال المخالفة وهكذا » .

وهنا يتبرى « پارمنيد » للاعتراض على « سقراط » ولكنه قبل أن يبدأ اعتراضاته يسأله قائلا :

پارمنيد ـ هل أنت تضع مثلا للجميل والخير والانسان والماء والنار ؟
سقراط ـ نعم بكل تأكيد .

پارمنيد ـ وهل تضع مثلا للشعر والوحل والعرق والقاذورات وما شاكل ذلك .

سقراط ـ إنى لا أجرؤ حتى على أن أوجه إلى نفسى هذا السؤال خشية أن أسقط فى هوة من الأخطاء ، ومع ذلك فانى أعترف أن هذه الفكرة تعذبنى من وقت إلى آخر ، وأنه كان من الممكن أن ينبغى قبول

مثل لكل هذه الأشياء . ولهذا أنا أفضل أن نعود إلى الأشياء التى اعترفنا أن لها مثلا .

پارمينيد — هذا لأنك لاتزال شابا ياسقراط ، ولأن الفلسفة لم تستول عليك بعد ، ولكنها ستستولى عليك يوما ما . وإذ ذاك لن تشعر بأى احتقار لهذه الأشياء . أما الآن فانك لاتزال تلتفت إلى آراء الناس .

ولكن لنرجع إلى موضوعنا :

الاعتراض الاول

بأية كيفية تتشارك المحسات فى المثل ؟ أيكون المثال بتمامه فى الكائن المحس ، وفى هذه الحالة يكون المثال منفصلا عن نفسه ، وهو خلف ؟ (وبالتالى لا يكون واحداً ، بل يكون متعدداً بعدد الأشياء التى تساهم فيه مع أنه يقول بوحدته ، وهذا خلف أيضا) أو يكون المثال متجزئا أجزاء تساوى عدد المحسات المشتركة فيه . وفى هذه الحالة يفقد بساطته مع الجزم بأنه بسيط ، وهذا خلف كذلك ؟

وفوق ذلك فان المحس الجميل مثلا يصير جميلا بوساطة جزء من مثال الجمال هو أصغر من المثال العام للجمال فى ذاته .

وبازاء هذا الاعتراض يقف « سقراط » حائراً منهزما ويعترف بأنه لايدرى كيف يواجه فكرة مساهمة المحسات فى المثل وبأنه لايستطيع أن يحدد على أية الطريقتين تكون هذه المساهمة . وهذا هو ارتياب « أفلاطون » الذى أسلفنا أنه كان قد نشأ فى ذهنه منذ زمن بعيد ، والذى أشار إليه فى « فيدون » حين ساءل نفسه عن هذه المساهمة

وهل تتحقق بحلول المثل فى الأشياء نفسها أو باتصالها بها فحسب ؟ (١) .

وينبغى أن يلاحظ هنا أن حلول المثل فى المحسات أنفسها هو رأى « سقراط » أو رأى « أفلاطون » فى طليعة حياته الفلسفية وقد هجره فيما بعد كما أسلفنا حين عرضنا لجدله الصاعد .

الاعتراض الثانى

اذا تصور العقل مثال الكبير فى ذاته وتصور جميع المحسات التى تساهم فيه ، فانه ينبغى له أن يقول بمثال ثان يساهم فيه المثال الأول وجميع المحسات التى ساهمت فيه ، وهذا يقتضى وجود مثال ثالث يساهم فيه المثالان : الثانى والأول والمحسات وهكذا إلى غير نهاية .

وعلى أثر سماع « سقراط » هذا الاعتراض يجيب بقوله : هذا حق ولكننا إذا وافقنا على أن المثل ليست إلا فكراً لاتوجد إلا فى الذهن أفلا يحفظ هذا عليها وحدتها من جهة ، ويقيها عقبات الاشتراك من جهة أخرى ؟ غير ان « پارمينيد » يكر على هذا الجواب فيبطله باعتراضات طويلة نلخصها فى انه يترتب على جواب « سقراط » الاخير أن تكون المحسات ـ وهى من الفكر ـ كلها مفكرة ، وهذا غير الحقيقة . أو أن تكون كلها غير مفكرة ، وهو باطل كذلك ، فضلا عن انه يترتب عليه أن يكون ما أصله الفكر مسلوب التفكير ، وهذا خلف .

وهنا لايسع سقراط إلا أن يعترف متضعضعاً بأن مذهبه غير قابل للدفاع .

---

(١) « فيدون » ص ١٠٠ ، د .

الاعتراض الثالث

إنه يوجد بين طبيعة المثل وبين وظيفتها عدم اتفاق ، لأنها بحسب طبيعتها هي فى ذاتها ، وبحسب وظيفتها هى موضوع للعلم . وماهو فى ذاته ليس فينا بالطبع . ومادام ليس فينا فلا يمكن أن يكون موضوعا لعلمنا ، بل يجب أن يكون موضوعا لعلم يوافق طبيعته ، أى علم فى ذاته . ولهذا لما ثبتت للاله الذى هو فى ذاته معرفة « الفيذاته » نفيت عنه معرفة كل ماليس فى ذاته ، وهو المحسات ، وذلك ليوجد اتساق بين طبيعة المعلوم ووظيفته (١) .

بعد أن هزم « پارمينيد » « سقراط » هذه الهزيمة المنكرة أخذ يطلب إليه أن لاييأس ويشجعه على السير فى خطته ويؤكد له ان فكرة المثل ليست فى ذاتها باطلة ، لأن الصور العقلية ضرورية للعلم ، ولكن المنقود فى هذا المذهب هو الكيفية التى صور بها مساهمة المحسات فى المثل ، وأعلن ان حماسة « سقراط » واتجاهه نحو المثل جميلان ، ولكن كل مافيه من عيب هو أنه لايزال شابا محتاجا إلى التمرن على مزاولة الجدل الفلسفى حتى يتثبت . إنه محق فى ان لايدع نفسه يضل وراء المحسات كما فعل « زينون » ولكنه يجب أن يطبق هذا المنهج على ماهو موضوع للتعقل والاستدلال .

وأول نصيحة عملية يقدمها « پارمينيد » الشيخ إلى « سقراط »

---

(١) پارمينيد من صفحة ١٣٠ الى صفحة ١٣٤ ولعل هذا هو أحد الاعتراضات التى آثارها أرسطو على أستاذه فى حياته ، لان عليه طابع مذهبه فى نفى العلم عن البارى .

الشاب هى أنه لايكفى الباحث أن يفرض وجود فكرة ثم ينظر إلى نتائج هذا الفرض فحسب، بل يجب عليه أيضا أن يفرض عدم هذه الفكرة ثم ينظر كذلك إلى النتائج التى تترتب على هذا الفرض. فمثلا : إذا أراد أن يعرف هل الوحدة هى الحقة أو التعدد فعليه أن يفرض وجود الواحد فقط وينظر إلى نتائج ذلك ثم يفرض وجود المتعدد وينظر إلى نتائج ذلك بالنسبة إلى كل واحد من المتعددات على حدة، وبالنسبة اليها كلها مجتمعة. وبعد ذلك يقارن بين هاتين النتيجتين ويصدر حكمه. وهذه الدراسة كلها يجب أن تكون عقلية محضة وأن لاتتصل من أية نواحيها بالمحسات (١).

اتصال المثل

رأينا فى النصيحة التى قدمها « پارمينيد » إلى « سقراط » أنه يكفى الباحث أن يفرض نظرية ثم ينظر إلى نتائجها ويصدر حكمه عليها ولكنه يجب عليه أيضا ان يفرض نقيضتها ثم ينظر إلى نتائجها كذلك. وبهذا يكمل منهجه فى البحث.

غير أن « أفلاطون » لم يضع محاورة « پارمينيد » إلا ليبسط فيها نواحى النقص التى اكتشفها فى مذهبه حتى يتمكن من معالجته وسد ثغراته فى مؤلفاته الأخيرة كما أسلفنا. ولهذا بعد أن نص على كفاية هذه الخطة فى « پارمينيد » عاد فأبان فى « السوفسطائى » أنها غير

(١) يلاحظ أن هذا القسم الثاني من محاورة پارمينيد، وهو الذي يدرس مشكلة الوحدة والكثرة مظلم معقد على غير طريقة أفلاطون في كتبه، وهذا هو الذي جعل بعض الباحثين الاوروبيين يتخبطون فى الحكم علي هذا الحكيم الجليل.

كافية ، لأنها لاتغير شيئا من موقف القول بجمود المثل وعدم اتصالها فيما بينها ، وهو رأى خطأ ، لأنه يترتب عليه إلغاء الجدل الفلسفى الذى هو طريق اكتشاف الحقائق ، بل إلغاء التفكير قاطبة . ولكى يثبت « افلاطون » دعواه هذه صور لنا على طريقته المعهودة حواراً بينه وبين رجل من « إيليا » فسأله « افلاطون » (١) قائلا :

ماتعريف السوفسطائى فى مدينتكم ؟

الايليائى — إنه هو ساحر الكلمات الذى يصير الباطل حقا ويوجد ماليس بموجود .

أفلاطون — إذاً ، يجب عليك ان تعترف بأن «پارمينيد» مخطىء وبأن اللاموجود موجود .

وهنا يقودهما الحوار إلى محاولة وضع تعريف للموجود ، وهذه المحاولة تقتضى البدء بالنظر فى تعريفات الفلاسفة السابقين للموجود فيستعرضان تعريفات : الطبيعيين أو أبناء الأرض ثم تعريفات الميجاريين أو أصدقاء المثل كما يسميهم أفلاطون فيتضح لهما انه لايوجد من بين هذه التعريفات تعريف يعزل الموجود عما عداه . فمثلا يعرفه الطبيعيون بأنه الجسمى ، ومع ذلك هم لايستطيعون ان يجحدوا أن الروح والفضيلة غير جسميين ، وهما موجودان . وإذاً ، فتعريفهم للموجود خاطىء ، ولكن هذا الخطأ فى التعريف لايمنع من صحة قولهم بوجود الحركة تبعا لقولهم بوجود الفعل والانفعال .

أما الميجاريون فقد عرفوه بأنه « اللاجسمى » . ولما كان اللاجسمى

---

(١) يمثل أفلاطون في هذه المحاورة شخص يدعى «تيتيت»

عندهم غير متحرك فقد لزم أن يترتب على ذلك إما أن لا يدرك هذا الموجود أصلا ، وقد ادعوا انهم أدركوه ووضعوا له تعريفا ، فهذا خلف ، وإما أن يدرك ، والادراك لايكون إلا بالحركة ، وهم قد نفوا الحركة عن الموجود ، وهذا خلف كذلك . وإذا ، فلا بد للفريقين : الطبيعى والميجارى من ان يعترفا بالحركة (١) . وإذا اعترفا بالحركة ، وجب أن يعترفا بالسكون ، لأنها بدونه لاتعرف ولاتميز ولأن دوام الحركة يقتضى دوام التغير والصيرورة ، ودوامهما خاطط لايمتاز فيه حال عن حال . وهو يجعل التفكير مستحيلا ، لأن التفكير نتيجة حركة حدثت بعد أن لم تكن ، وحدوث الحركة يستلزم سابقية السكون كما أن انقطاعها يستلزم تلوه . وثبوت الحركة والسكون وتعاقبهما على الموجود يقتضيان ان يكون لهذا الموجود صور مختلفة . وتعدد الصور يستلزم أن يكون هذا الموجود متعدداً من جهة وواحداً من جهة أخرى . وهو ما جحده الايليائيون .

ولكن بقى الآن أن نعرف كيف تتعاقب الحركة والسكون على الموجود . وهذه المعرفة لا تتيسر لنا إلا بدراسة صور هذا الوجود المختلفة وبالتالى مثله وهل هى متنافرة لا يتصل بعضها ببعض ألبتة أو هى متصلة جميعها أو متصل بعضها بالبعض دون البعض ؟ فاذا نظرنا الى الفرض الأول ألفينا أنه يترتب عليه انعدام كل علم ، لأن العلم هو اتصال ما بين العالم والمعلوم . وإذا نظرنا إلى الفرض الثانى وهو الاتصال التام وجدنا

(١) لا ينبغي ان يفهم ان المراد بالحركة هنا حركة النقلة المقيدة بالمكان ، وانما المراد هو حركة معنوية خالصة وهى حركة الموجود المفكر لادراك متعقلاته .

انه يترتب عليه انعدام العلم كذلك ، اذ لا يمكن تميز الحركة من السكون وقد أسلفنا أن هذا التميز هو أساس الادراك.

وإذاً ، فلم يبق إلا الفرض الثالث وهو اتصال البعض دون البعض بحالة تشبه حالة اتصال بعض الحروف الهجائية بالبعض دون البعض الآخر.

من هذا يتبين أن هناك ثلاث حقائق : الموجود والحركة والسكون وان الثانية والثالثة من هذه الحقائق تتعاقبان على الأولى بينما هما لا تتصلان فيما بينهما ، وذلك لأن الموجود تقوم به الحركة تارة والسكون تارة أخرى ، ولكن الحركة والسكون لا يقوم أحدهما بالثانى . ومن هذا التصور الأخير تنشأ حدود جديدة مثل : العينية والغيرية والمشابهة والخلاف . وهذه الأنواع قد تتحقق كلها متعاقبة فى الموجود ، إذ أنه وهو ساكن غيره وهو متحرك ، وحالته فى سكونه مختلفة عن حالته فى حركته ، وهى مشابهة لحالة سكون أخرى.

هذه الحدود التى أبنا أنها تتعاقب على الموجود تهيء لنا فى نفس الوقت فرصة معرفة طبيعة اللاموجود الذى أشار أفلاطون فى مبدأ حواره مع الميجارى الى أنه موجود . وهذا اللاموجود ليس هو عند « أفلاطون » المعدوم أو نقيض الموجود كما تصور القدماء ، وإنما هو غير الموجود وبعبارة أوضح كل ما عدا الموجود المحدد من الأنواع « اللامحددة » فى الجنس . فاذا اعتبرنا الموجود مثلا هو نوع الانسان ، اعتبرنا نوع الحصان مثلا : لا موجوداً ، لا لأنه معدوم ، ولكن لانه غير الموجود.

ما دام قد ثبت انه لا يمكن إدراك مفهوم منعزل عن غيره كل الانعزال ، وانه يجب لادراك أى مفهوم كان تصور مفهومات أخرى تتصل به من قريب أو من بعيد . وليس هذا فحسب ، بل ينبغى أن يدرس كل مفهوم من هذه المفاهيم المتصلة به دراسة دقيقة حتى يكون الادراك بريئا من الخطأ ، فقد لزم تحليل جميع المفاهيم ومعرفة درجاتها ووضع كل فصيلة منها فى درجتها الطبيعية حتى توضع لذلك قاعدة علمية تعصم المتجادلين عن الأخطاء ، وهذا لا يتيسر إلا بمعرفة العناصر التى يتكون منها كل مفهوم ابتداء من المفهوم الأعم الذى هو أعلى المفاهيم والذى عنده وقف المنهج الرياضى ووقف معه العقل الانسانى قبل اكتشاف المثل المحضة . وبعبارة أخرى : الا بتحليل كل مفهوم أعلى أو جنس أعلى إلى مفاهيمه الدنيا أو أنواعه المباشرة وهكذا نزولا حتى نصل إلى الى أدنى الأنواع .

وقد سلك أفلاطون الى هذا التحليل نهجين : أحدهما كان لتمرين الطلاب فى الأكاديمى على استخلاص التعريفات ، وهذا النهج الأول يدعى بالنهج الثنائى ، وهو يتلخص فى أن يقسم الجنس العالى إلى نوعيه اللذين لا ثالث لهما ثم ينظر إلى الشىء المراد تعريفه فيرى من أى النوعين هو ، فاذا عرف نوعه ، قسم هذا النوع بدوره إلى قسمين ثم سلك معه نفس السبيل التى سلكها مع الأول وهكذا حتى يقف عند النوع الأخير .

وفى أثناء هذا التقسيم ينحصر ذلك الشىء المراد تعريفه وتبين

خصائصه ومميزاته فيضع له التعريف . ومثال ذلك انه اذا أراد تعريف السياسة مثلا فانه — إذ يعلم إنها علم — يقسم بديا العلم إلى قسمين : علم المعرفة وعلم العمل ، ويضع السياسة فى القسم الأول ثم يقسم علم المعرفة بدوره الى قسمين : القسم الذى يأمر والقسم الذى يحكم ثم ينظر الى السياسة فيجد أن مركزها هنا أيضاً فى القسم الأول فيضعها فيه . وبهذا يتوصل إلى وضع تعريف لها يكون مثلا هكذا : « السياسة علم نظرى يأمر ، وهكذا فى كل شىء يظل ينزل من جنس إلى ما هو أدنى منه حتى يصل الى أضيق أنواعه أو أبسط مفاهيمه ، ولكن الاعتراض الذى يتجه الى هذا النهج هو أنه ليس مؤسساً على المنطق ، لأن وضع السياسة بين علوم المعرفة ثم وضعها بين العلوم التى تأمر من هذا القسم لا يستند الى حجة منطقية ، وإنما هو مبنى على شعور بصيرى يعوزه الدليل .

ولا ريب أن أفلاطون نفسه لم يكن يفوته ما يعترض هذا النهج من صعوبات تجعل نتائجه أحياناً غير يقينية ، بل باطلة ، وذلك فى حالة ما إذا كان التقسيم غير طبيعى كتقسيم بنى الانسان مثلا الى قسمين : إغريق وبربر . ولهذا لاقى هذا النهج سخرية فيما بعد من ذوى العقول المنطقية على الرغم من ان الاستاذ يوسف كرم يدعوه « بالقسمة المثلى » (١)

أما النهج الثانى فى التقسيم ، فهو تحليل الفكرة العامة الى عناصرها ثم تحليل كل عنصر من هذه العناصر بدوره الى عناصره وهكذا حتى نصل الى العنصر البسيط الذى لا يتحلل . والفكرة العامة هنا هى النوع الأدنى الذى ليس بعده الا الأشخاص المجسة . ومثال ذلك اننا ننظر الى

(١) انظر صفحة ٩٦ من كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للاستاذ كرم.

العناصر أو الأنواع التى تركب منها الموجود مثلا فنجد أنها المجرد والمتحيز . فاذا نظرنا إلى المتحيز ألفيناه يتكون من الجامد والنامى .

فاذا نظرنا إلى النامى وجدنا أنه يتألف من متحرك بالارادة ومتحرك بالقسر . فاذا نظرنا إلى المتحرك بالادارة ألفيناه مركبا من ناطق وصاهل وناهق وهكذا .

المثل والاعداد

ولما كان هذا التقسيم صورة أمينة لتحليل العدد عند «الفيثاغوريين» إلى الكثرة « اللامحدودة » والواحد المحدود البسيط وهو الذى استبدله أفلاطون بالنوع الأدنى ، فقد أراد أن يفرق بين المثل والأعداد ، فقرر أن عناصر الأعداد متماثلة ، وأن عناصر المثل درجات بعضها فوق بعض . وكذلك قال بفرق آخر بينهما وهو أن تألف الاعداد إمكانى **محض** ، أما تألف المثل فهو حقيقى ، لأنه ناشىء عن العلة الغائية التى لا ينشأ عنها إلا الحقيقى وهى الخير الأعلى الذى يتمثل فى الحقيقة والجمال والانسجام وهى جميعها متحققة فى كل مثال . ومن هذه الفروق التى حرص « أفلاطون » على وضعها بين المثل والاعداد يتبين جليا خطأ الذين يقولون : إن « أفلاطون » قد استبدل المثل بالأعداد (١) .

وأحسب أن الذى أوقع أصحاب هذا الرأى فى الخطأ هو تلك العبارة المقتضبة التى وردت عن « أرسطو » والتى أشار فيها إلى أهمية الأعداد فى نظر أستاذه ، ولكن هذه العبارة لايفهم منها ألبتة هذا الاستبدال ،

---

(١) انظر صفحة ٩٧ من كتاب الاستاذ كرم

بل كل مايفهم منها هو أن « أفلاطون » منح الرياضة فى فلسفته مكانة عظيمة ، إذ قال : « إن فلاسفة أيامنا اعتبروا الرياضة كل الفلسفة ، لأنه لكى يفهم الانسان كل شىء ينبغى فى رأيهم أن يتعهدها (١) .

وهناك نص آخر لأرسطو قد يدل ظاهره على هذه التهمة أكثر من النص الذى خدع القائلين بفكرة استبدال «أفلاطون» المثل بالأعداد ، وهو : « ثم إن الفلاسفة المتأخرين الذين كانوا يظهرون أكثر ثقافة ممن تقدموهم تصوروا ان الأعداد هى مبادىء الأشياء » (٢) .

غير أن الأستاذ « سانت — هلير » يعلق على هذا النص بقوله : « إن الفلاسفة المتأخرين الذين قصدهم « ارسطو » هم : الفيثاغوريون والأفلاطونيون » (٣) .

وهذا يدل على ان المقصود هنا هو الأفلاطونيون لا « أفلاطون » نفسه .

وهذا النهج الثانى له أهمية عظمى من حيثيتين : الأولى انه يظهرنا على جانب هام من حياة « أفلاطون » الفلسفية وهو الجانب الذى تأثر فيه بالفيثاغوريين .

والحيثية الثانية هى أن هذا النهج قد هدى « أفلاطون » إلى طريقة جديدة لدراسة المحسات ، وهى أنه انتهى إلى أن النوع الأدنى البسيط هو الذى أفاض المحدودية على أشخاصه المحسة ، فبعد أن كانت هيولى

---

(١) انظر فقرة ٧ من الباب الرابع من الكتاب الاول من ماوراء الطبيعة
(٢) انظر فقرة ٤ من الباب الخامس من الكتاب الثالث من « ما بعد الطبيعة »
(٣) انظر صفحة ١٨ من الكتاب المذكور

لامحدودة منحها الصورة التى حددتها . وهذا النهج خير من سابقه ، لأنه أقرب منه إلى الأساليب العلمية التى أبعدت فى القسم الأول واستغنى عنها بالشعور البصيرى كما أبنا . وقد عالج « أفلاطون » هذا التحليل فى كتاب « فيليب » .

(٥) الإله عنده

١ ـ وحدة الإله ومثال الخير

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال فى فلسفة هذا الحكيم أسمى مكانة حتى دعاه الناس فى مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ « أفلاطون الالهى » وذلك لأن اسم الاله كثيراً مايرد فى كتبه محوطا بأبهى أنواع العظمة والاجلال فتارة يسميه « المبدع » وأخرى يدعوه « أبا الكون » . وثالثة يطلق عليه اسم « كتاب القداسة» ورابعة يسميه : « الشمس المعنوية » أو « مليكنا الاعلى » أو « زوس الحقيقى » أو « الحى بين الآلهة » .

وفى الحق أن « افلاطون » كان أول مؤله منهجى وضع الالوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الاغريق ، بل ان تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الاله قد بدىء — كما قرر الأستاذ « چانيه » — بعصر أفلاطون .

هو يرى إذاً كأستاذه « سقراط » أن وجود الاله أمر لاسبيل إلى إنكاره أو الارتياب فيه ، ولكن ألوهيته ليست مفروضة فى كتبه فرضاً على نحو ما تفعل الديانات ، بل هى ليست مقررة فيها تقريراً صريحاً ،

وإنما هي مستنبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة ، وهذا هو الذي جعل الشراح يختلفون في إله « أفلاطون » وهل هو أسمى من الخير الأعلى أو أدنى منه أو هو هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة على ماسيجيء . ولهذا ينبغي لنا — قبل أن نذكر شيئاً من أدلته — أن نتبين بقدر المستطاع من هو ذلك الكائن الذي يطلق عليه « أفلاطون » في كتبه اسم الاله ، وليس هناك ما يقفنا على هذه الحقيقة أكثر من نصه الذي ورد في كتاب « النواميس » والذي يقول بصريح العبارة : « إن الاله هو المبدأ والوسط والنهاية لجميع الأشياء (١) » . فاذا وازنا بين هذا النص وبين نصه الآخر الذي ورد في الجمهورية والذي يصرح فيه « بأن مثال الخير هو منبع أو علة كل حقيقة وكل علم (٢) » تبين لنا أنه لا يمكن إلا اعتبار كلمتي الاله والخير الأعلى اسمين لمسمى واحد كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا للشوق عنده .

وكذلك إذا قارنا بين هذا النص الذي يعتبر الاله غاية لجميع الاشياء وبين النص الآخر الذي يقرر أن غاية الشوق النفساني هو مثال الخير . وإذا نظرنا أيضاً إلى تسمية « أفلاطون » هذا المثال بالجمال الالهي وما شاكل ذلك ألفينا أنفسنا مضطرين إلى الاقتناع بأن هذه كلها أسماء لمسمى واحد ، أو مترادفات لمعنى واحد على الرغم مما يظهر في كتبه من اضطرابات تخالف هذا التأويل .

---

(١) انظر الكتاب الرابع من «النواميس»

(٢) الجمهورية صفحة ٥٠٨ ، هـ — ٥٠٩ ، أ

٢ ـ براهين وجود الاله وصفاته

قسم أفلاطون براهينه إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول دلل به على وجود الاله كعلة فاعلة ، والثانى دلل به على وجوده كعلة محركة . والثالث دلل به على وجوده كعلة غائية . وهذه البراهين كلها ترمى إلى إثبات وجود الاله وكماله التام وحكمته البالغة . وإليك شيئاً منها :

برهان وجود الاله كعلة فاعلة

إن كل مايوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، وهى لاتؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير . وفى هذا يقول « أفلاطون » « إن كل مايتولد يتولد ، ضرورة بفعل علة ، لأن من المستحيل أن شيئاً أيا كان يتولد بدون علة (١) » . ويقول : « إن ماينتج (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما ينتج (أى المعلول) (٢) » . ويقول أيضاً : « وإذاً ، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقاً (٣) » .

ومعنى هذا كله أن نشوء المسببات عن الأسباب الذى نشاهده فى كل لحظة يبرهن على أن تلك الأسباب مشتملة على قوة فى مكنتها أن توجد ما لم يكن موجوداً ، فاذا ثبتت هذه القوة الايجابية ، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوة الموجودة ، لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالا (٤) » .

(١) و (٢) و (٣) و (٤) أنظر صفحات ٨٠٦ وما بعدها من «چانيه» و « سياى »

برهان وجوده كعلة محركة

سبق أفلاطون « أرسطو » إلى البرهنة على وجود الاله بوساطة الحركة فى شىء من التفصيل فى الكتاب العاشر من « النواميس » وإن كان لا يصرح فى هذا الاستدلال بكلمة الاله ، بل يعبر عنه بـ « روح العلم » . ولكن هذه الروح هى عنده من فعل الاله . وإليك موجز هذا الاستدلال .

يوجد نوعان من الجواهر : النوع الاول هو الذى يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره ، وذلك مثل الروح . والثانى هو الذى يستطيع أن يمر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه ، وذلك مثل الجسم .

وإذاً ، فالأول فى الكون هو الذى يحرك الثانى ، وهذا الأول هو الذى يسميه « أفلاطون » بـ « روح العالم » . ولما كان من غير الممكن أن تكون الروح هى العلة الفاعلة ، لاتصافها بالحركة فقد وجب أن تكون معلولة لعلة أخرى ، منزهة عن الحركة . ولما كان « أفلاطون » قد قرر آنفاً أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى .

برهان وجوده كعلة غائية

يتلخص هذا البرهان فى إثبات غاية مرادة لكل فعل من أفعال الطبيعة عظيمة كانت أو حقيرة ، وهو فى هذا يقول مامعناه : أما حركته

فهى لانهائية تظهر واضحة فى خلقه المتقن الصنع ، البديع الاحكام ، فهو قد شاء أن يضع عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار ، لكى يكون جسم الكون مفعما بالجمال والاتساق .

وقد صنع العالم على هيئة دائرة ، لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال الهندسية ، وخلق لنا البصر ، لنلاحظ بوساطته جمال السماء ، ومنحنا السمع ، لنصغى به الى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعانى الانسجام . وقد جعل رؤوسنا مستديرة ، لتشبه الكرة الكونية العامة التى أسلفنا أنها أجمل الأشكال ، وذلك طبيعى ، لأن الرأس هو أشرف الجسم الانسانى ، بل هو فيه بيت القصيد وقطب الرحا . أما بقية أجزاء الجسم ، فأكبر وظائفها انها تحمل الرأس كما تحمل العربة الانسان .

وعلى الجملة : قد أوجد المبدع العالم على أتم ما يمكن من صور الكمال والجمال وهيأ لكل جزئية فيه وظيفتها التى لا تصلح إلا لها ، والتى لو حادت عنها ، لانحدرت الى طريق الضعف أو الفناء .

براهين أخرى

(١) إن انعطافنا نحو الخير والعظمة والجمال يبرهن على أن هذه المعانى موجودة ، وإن وجودها بدون كائن تقوم به مستحيل ، وإن هذا الكائن يجب أن يكون أقوى وأعظم وأسبق وأكمل منا ، ليمكن جذبه إيانا وتأثيره فينا الى هذا الحد الذى نشاهده فى انعطافنا إلى صفاته الكاملة .

(٢) إن تفكيرنا البصيرى فى الاله يحتم أن يكون الاله موجودا

وجوداً حقيقيا ، لأن أرواحنا الفطرية التى تدرك الاله موجـودة ، ولا يمكن أن يتصل الموجود باللاموجود .

(٣) إنه واحد لا شريك له ، لأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك ، وإلا لحد الشريك سلطته التى لا يثبت له الكمال إلا إذا كانت لا حد لها

صفات البارى

يرى « أفلاطون » أن الاله ليس خيراً فحسب ، وإنما هو الخير ذاته ، وهو عنده منزه عن الحركة ، لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة ، يكون سالما من التغير ، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالا . وهو أزلى وأبدى ، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات ، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الاله العظيم فتحد وجوده بأى حال . وأما بقية المحامد والصفات الكاملة فلسنا فى حاجة إلى ان نبرهن على ثبوتها للاله ، إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه ، لأن الموجود الذى برهنا على وجوده كامل من كل وجه . ولا يمكن أن يكون كذلك الا اذا ثبتت له جميع الصفات الكاملة .

أما علة إيجاده الكون فهى عنده كما عند أستاذه « سقراط » التفضل والاحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال ، وهو لهذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال ، ليمكن تحقق صلة الخالق بالمخلوق ، لأنه لو لم يكن العالم مستعداً للسير نحو المثل الأعلى لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة

على أن بعض الذين كتبوا عن « أفلاطون » مع كل هذه التصريحات القاطعة من جانبه بوجود الاله ووحدانيته قد اعترضوا عليه بأنهم كثيراً

ما يصادفون في كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد ، ولكن لو أن هؤلاء الناقدين تتبعوا كتب هذا الحكيم ، لرأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد نطقا جديا ، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بآلهة الاغريق وتعلن أنها من خلق الأساطير والأوهام . أما الذى حداه الى هذه التعبيرات ، فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة المعروفة رمزاً لالهه الجديد الذى لا يعرفه إلا القليلون من الخاصة ، وإما أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته ، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور .

٣ ـ مشكلة الصانع أو الديموزج

تعتبر نقطة الصانع أغمض نقط ألوهية « أفلاطون » إذ يشاهدها الباحث مفصلة فى كتاب « تيميه » الذى هو عبارة عن أسطورة شيقة صور فيها « أفلاطون » بدء الخلق فى رأيه فيرى فكرة الصانع تسود هذا الكتاب سيادة تامة ، وهو يمثل فيه بطريقة مظلمة كأنه الاله الاعظم الخالق ، وهذا هو الذى خدع بعض الشراح فجعلهم يتخبطون فى الديمورج » . وعذرهم فى ذلك أن العبارات الواردة فى هذا الصدد غامضة متموجة هى إلى التصوير الخيالى أقرب منها إلى الجمل المعينة .

اختلف الشراح منذ القدم ولا يزالون يختلفون إلى الآن فى هذه النقطة ، فذهب البعض إلى ان « الديمورج » هو نفس الخير الأعلى ، وأنه خرج من عزلته ولا حركته ، ليظهر نفسه بالعمل والتغيير . وقد اعتنق هذا الرأى من المحدثين الأستاذ الألمانى « زيلير » . ومن أدلة

معتنق هذه الفكرة ان « أفلاطون » ألح كثيراً على خيرية « الديموزج » بل أنه نص على أن الفضل فى انسجام العالم وجماله راجع إلى هذه الخيرية (١) .

وأكد فريق آخر أن « الديموزج » هو شخصية أخرى غير الخير الأعلى ، وأنها خاضعة له خضوعا تاما حتى أنها لاتصنع شيئا من المحسات تبعا لاختيارها الحر ، بل هى مقيدة فى كل أفعالها بالمثل ولا تستطيع الحيدة عن تقليدها كنماذج ضرورية لهذه المصنوعات . وفى هذا يقول « أفلاطون » : « إن من الجلى لدى الجميع أن الصانع (فى صنعه العالم) قد شاهد النموذج الأزلى ، لأن هذا العالم هو أجمل ماوجد ، والصانع هو أكمل الاسباب » (٢) .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا « الديموزج » ليس إلا تشخيصا لآثار عالم المثل فى عالم المحسات .

وقرر الأستاذ « بروشار » أنه عبارة عن مجموعة من المثل ائتلفت وتكاتفت على التأثير فى العالم المحس .

ورأى جماعة آخرون من الشراح أن هذا « الديموزج » هو تصوير لتأثير الخير الأعلى المباشر فى هذا العالم المحس . وأما اعتبار « أفلاطون » إياه شخصية مستقلة فليس إلا نوعا من التمثيل الأسطورى الذى كان كثيراً مايستعمله .

وقد دافع أنصار هذا الرأى الأخير عن مذهبهم بأنه لوكان « الديموزج »

---

(١) تيميه ٢٩ — ه .
(٢) تيميه ٩٢ — ا .

هو الخير نفسه ، لجاز لحوق التغير بالخير . وقد صرح « أفلاطون » فى مواطن كثيرة بثباته ، فيكون ذلك خلفا .

وردوا على ماورد من عبارات « أفلاطون » مثبتا اتحاد الخير و « الديمورج » بأن الآراء المكتوبة بأسلوب الأساطير يجب أن لاتؤخذ بظواهرها ولايصح فهمها على أنماط التأليف العلمى المحدد .

(و) العالم الاكبر

نظرة عامة

كان « أفلاطون » فى مبدأ حياته الفلسفية يحتقر العالم المادى ولايحب أن يكلف نفسه عناء دراسته كما تبين ذلك فى محاورة « پارمينيد » ولكنه عاد فمال إلى هذه الدراسة الطبيعية التى موضوعها العالم المحس ، وهو النسخة التى صنعت غير كاملة من المثل . وقد ظهر هذا الميل ضعيفا فى كتاب « فيليب » ثم بلغ أوجه فى كتاب « تيميه » الذى عنى فيه أكبر عناية بتألف العالم الطبيعى وكيفية بدء الخلق .

أخذ العالم المحس فى العصر الذى ألف فيه « افلاطون » كتاب « تيميه » يظهر له كجزء متسق من كل بديع التكون ، كامل التألف والجمال ، إذ هو نتيجة تأثير المثل على لامحدودية المحسات بفضل فعل العلة الغائية ، لأن هذا الفعل هو الذى استبدل « اللامحدودية » بالمحدودية ، والفوضى بالنظام .

ظهرت هذه الآراء مفصلة فى كتاب « تيميه » تفصيلا كافيا لدراستها

وفهمها ، ولكن ينبغى لدارس هذا الكتاب قبل البدء فيه أن يحتاط من عباراته ، وإلا فانه يتعرض للخطأ فى كثير من أحكامه ، إذ أن مؤلفه قصد وضعه بهذه الصيغة .

وفوق ذلك فان « أفلاطون » قد صرح بأنه ليس متحققا من صحة آرائه فى هذا الكتاب تحققه من صحة آرائه الأخرى ، لأن كل مايعرض للمحسات ليس علما يقينيا ، وإنما هو آراء . وقد عنى بتحذير قرائه من الاستيقان بصحته .

ولعل هذا هو أحد آثار أستاذه « سقراط » التى لازمته حتى فى عصر النضوج والشيخوخة ، لأنه قد سبق افلاطون إلى إعلان أن الاله قد استأثر بعلم أسرار الطبيعة وعلائقها .

غير أن هذا الكتاب — على الرغم من تواضع مؤلفه — قد حوى كثيراً من الآراء القيمة الجليلة التى كان من الممكن معرفتها فى عصره ، بل إنه يعتبر ملخصا كاملا لجميع معارف عصره والعصور السابقة عليه فى العلوم الطبيعية ولا سيما معارف « الفيثاغوريين » التى تولى « تيميه » بسطها فى شىء من الوضوح .

بسط « أفلاطون » فى هذا الكتاب كيفية بدء العالم المحس بهيئة جلية تتفق مع بقية مبادىء مذهبه اتفاقا تاما فصور لنا فى أسلوب أدبى ساحر أن الصانع أو « الديمورج » قد وجه تأثير المثل إلى جوهر العالم المحس ، وهو الذى كان « أفلاطون » يدعوه بالجوهر الخفى ، أو الجوهر الأزلى الأبدى أو الجوهر الجسمى القابل للقسمة ، أو المحس اللامحدود ، أو الآخر ، أو الغير القابل للتعريف . ولكن اللفظة التى تنطبق على هذا الجوهر غنك

« أفلاطون » خير انطباق هى محل الصيرورة التى لا تزال فى حركة دائمة ذهابا وإيابا بين متضادين دون أن تقف فى مكان معين يحددها ، كتأرجحها بين الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة وماشا كل ذلك . ولم يدع « أفلاطون » هذا الجوهر بالمادة ، وإنما « أرسطو » هو الذى أطلق عليه فيما بعد اسم الهيولى .

وهذه الحالة الفوضوية عند أفلاطون خاضعة لقوة عنيفة هوجاء لاغاية لها ، تدعى عنده بـ « العلة المحركة بلامرمى » أو « العلة السيارة » .

فلما اتجه تأثير المثل إلى هذا الجوهر حوله إلى النظام والاتساق اللذين تسمح بهما طبيعته . ومعنى هذا أن الفوضى لا تزال — بالرغم من مجهود « الديمورج » — ممثلة فيه تمثيلا يسمح لها بالبروز من حين إلى حين فى وسط النظام الجميل فتشوهه أو تنقص من جماله . وهذه الفوضى المشوهة للجمال هى التى كان الاغريق القدماء يسمونها بالقدر القاسى الذى لايلين ولا يعرف أحد لأعماله غاية ، وهو عند « أفلاطون » علة كل شر وسوء فى هذه الحياة ، وهو ينفلت من قانون الانسجام العام فيسبب الشر الذى لايقع فى الكون إلا مصادفة .

غير أنه لولا هذه المادة التى هى فى ذاتها ليست شيئاً محدوداً لما وجد من العالم المحس شىء ألبتة عند « أفلاطون » لأنه يشبهها بالأم ويشبه المثل بالأب ، والعالم المحس المنظم بالوليد الناشىء من اجتماعهما .

وأحسب أنه لايخفى على الباحث بعد ذلك تأثير هذا الرأى فى هيولى « أرسطو » التى تظل بالقوة وغير محدودة حتى تقوم الصورة بمهمة تحديدها ونقلها من القوة إلى الفعل وجعلها واقعة تحت الحس ، مدركة

يه ، قابلة للتعريف المنطقى ، منتجة للآثار الواقعية .

صنع « الديمورج » العالم المحس إذاً ، من هذه المادة ، ولكنه تقيد فى صنعه بأن يصوغه على نموذج مثال « الحى فى ذاته » وهو لا يكون كذلك إلا إذا توفرت فيه ثلاثة شروط ضرورية، هى فى هذا المثال : الأول الوحدة والثانى التألف والثالث احتواء أنواع الحياة . وقد كان ذلك بالفعل ، إذ حقق الوحدة فى النوع ، والتألف فى الشخص فأوجد العالم واحداً فى كليته ثم وضع العقل فى النفس ، والنفس فى الجسم فتألف من ذلك كائن كلى ذو نفس وعقل وهو العالم . ولكى يحقق الشرط الثالث وهو احتواء أنواع الحياة فيتم الشبه بين النموذج والصورة بقدر الامكان قد أوجد فى العالم المحس أنواع الكائنات الحية الاربعة : الأول الموجودات الالهية . الثانى الموجودات الهوائية . الثالث الموجودات الأرضية . الرابع الموجودات المائية .

ولما كان كل ما يصنعه « الديمورج » يجب أن يكون أبديا فقد تولى بنفسه صنع النوع الأول كما صنع الجانب الأعلى من النفوس البشرية وهو القوة الناطقة . ثم خاطب هذا النوع السماى قائلا : « أيها الآلهة الذين أنا منشئهم . . . إنه لا يزال يوجد ثلاثة أنواع من الأحياء لم تنشأ بعد . . . فلكى تكون هذه الكائنات فانية ، ولكى يكون الكل هو الكل حقاً ، آمركم أن تجتهدوا فى صنعها حسبما هيأت طبيعتكم لفعله - حاكوا فعل قدرتى .

أما الجانب الالهى من هذه الكائنات ، وهو الذى سيتولى الأمر فى داخل ماتصنعون فسأتولى أنا صنعه بنفسى وسأقدم إليكم عنصره الخالد

فأضيفوا اليه العناصر الفانية ثم صوروا الأحياء وولدوها . وحين تهلك، استقبلوها من جديد إلى جانبكم (١) » .

١ ـ نفس العالم

تعتبر نفس العالم فى رأى « أفلاطون » الانتاج الأول لفعل « الديمورج » وهى لهذا أبدية مثله ، بل إن بعض الشراح قد خلطوا بينهما وصرحوا بأنه لافرق بين « الديمورج » وروح العالم . وعذرهم فى ذلك كما فى غيره واضح وهو غموض نصوص أفلاطون فى هذه النقطة وتأديته معانيها بعبارات أسطورية أميل إلى الخيال والشعر .

ومهما يكن من شيء فان روح العالم تشمله شمولا تاما فتتغلغل فى داخل جسمه وتحوطه من جميع جهاته ، وهى أساس حركته ومبدأ حياته ، وهى مؤلفة من جوهرين : الأول نقى مجرد غير قابل للقسمة ، والثانى جسمى منقسم .

ولما كان من الصعب مزج هذين الجوهرين لاختلاف طبيعتيهما فقد صنع « الديمورج » جوهراً ثالثاً مكونا من عنصرى الاثنين السابقين ثم مزج كلا منهما بهذا الثالث ، لتوفر الاتفاق بين طبيعته وطبيعتيهما فتألفت من هذا المزيج روح العالم ثم قسمها أقساماً ووزعها على أجزاء جسم العالم ولكنه احتفظ بأنقى هذه الأقسام للجزء الخارجى المحيط من هذا الجسم وهو فلك الكواكب الثابتة ، أما الأجزاء الأقل نقاء فقد وزعها على الجوانب الداخلية من هذا الجسم حسب ترتيبها فى النقاء أى كلما كانت

---

(١) تيميه ٤١ ، ا ، ب ، ج .

الأجزاء أبعد من كرة الكواكب الثابتة كان نصيبها من الروح أدنى درجة وأقل تجرداً . وبهذا العمل وجد العالم تام النظام والاتساق ، قادراً على التعقل ، مستمتعاً بالخلود ، مستعداً للقيام بمهمته . وعلى الجملة شبيهاً بالصانع فى خيريته وكماله كما أراد أن يكون .

٢ـ جسم العالم

أراد « الديمورج » أن يصنع من ذلك الجوهر الغير المستقر الذى أسلفنا الحديث عنه جسما يمكن أن يقع تحت الحواس ويكون ذا طول وعرض وعمق ، فوجه تأثير المثل إلى هذا الجوهر . ولما كانت هذه المثل عقلية خالصة فقد كان تأثيرها الأول يشبهها من بعض الوجوه ، لأنه كان تأثيراً هندسياً محضا ، إذ حول هذا الجوهر من لا تعينه إلى نوعين من المثلثات ، لأن المثلث هو أبسط الأشكال الهندسية ثم أوجد العناصر من هذه المثلثات ومنحها صورها ، ولكنه لم يصنع جميع العناصر من كل من النوعين وإنما صنع النار والهواء والماء من النوع الأول ، والتراب من النوع الثانى . وأول ما صنع « الديمورج » من هذه العناصر الطرفان : الأعلى والأدنى ، وهما : التراب والنار ثم صنع بعدهما الهواء والماء ووضعهما بين الأعلى والأدنى ، ليتحقق الانسجام الكامل .

ولما كانت النار أبسط العناصر ، لأنها ليس لها إلا أربعة أسطح وأربعة وعشرون مثلثا ، وهو أبسط ما يمكن فقد لحقتها من صفات المحسات : الخفة والجفاف . أما الهواء فله ثمانية أسطح وثمانية وأربعون مثلثا . ولهذا كان أقل خفة وجفافا من النار . وأما الماء فله عشرون سطحا ومائة

وعشرون مثلثا أى قدر سطح النار ومثلثاتها مضافا اليه ضعف أسطح الهواء ومثلثاته، وهذا الفرق يحفظ له نسبته الى سابقيه فى الثقل . أما الارض فهى حجم مكعب وله ستة أسطح وأربعة وعشرون مثلثا ، ولكن نسبتها فى الثقل لا تتبع عدد أسطحها . ومثلثاتها كالعناصر السابقة ، لانها من نوع آخر من المثلثات كما أسلفنا

ومن هذا يتضح كيف ان العناصر الثلاثة الاول يمكن أن يتحول بعضها الى بعض بتدافعها الناشىء عن العلة العنيفة الهوجاء التى قرر « أفلاطون » انها مصدر الشر فى وسط الخير العام . فاذا حدث هذا التدافع تغلبت العناصر القوية على الضعيفة وأرغمتها على التحول ، فذرات النار مثلا إذا انحصرت بين كمية من ذرات الهواء تفوقها كثرة وقوة استحالت الى الهواء . وذرات الماء القليلة اذا هاجمها عدد كبير من ذرات النار أو الهواء استحالت نارا أو هواء وهلم جرا . أما التراب فلا يستحيل ألبتة لأجنبيته عن بقية العناصر

وعنده يوجد ثلاثة أنواع من النار ونوعان من الهواء ونوعان من الماء ونوع واحد من التراب فأما أنواع النار الثلاثة فهى : اللهب المحرق والنور الذى ينير ولا يحرق ، والجمر لذى يحرق ولا ينير . وأما نوعا الهواء فهما الاتير ، وهو هواء الأفلاك ، والبخار ، وهو هواء الارض . وأما نوعا الماء فهما : الماء السائل والماء المتجمد مثل الثلج والبرد وجميع المعادن التى تسيل بفعل النار . أما التراب فليس له أنواع ، واذا بدا عليه شىء من ذلك فى الظاهر فليس معنى هذا انه يتحول ، وانما هى

عناصر أخرى كانت سجينة فى وسط التراب ثم برزت فخيل الى رائيها أنها تراب مستحيل ، وهو خطأ

من هذا العرض يتبين ان « أفلاطون » قد وافق فى هذه النقطة الاجماع الذى كان سائداً فى عصره وهو ان جسم العالم مكون من العناصر الاربعة : النار والهواء والماء والتراب التى تكون المادة . وهذه المادة المكونة من تلك العناصر هى صماء فى الظاهر ، ولكنها مشتملة على حركة فى داخلها . وإذاً ، فهى مستعدة للحياة والادراك ولكنها فاقدتهما بالفعل ولا تستطيع أن تقود نفسها بنفسها . ولهذا منحها الصانع قوة مدركة ونظمها حسب قانونه الذى هو كله نظام وانسجام ثم صنع منها هذا العالم على نماذج « المثل » وبدأ بصنع الكواكب والنجوم ثم أمرها أن تصنع ما عداها كما أبنا ذلك فى موضعه

أسلفنا ان « الديمورج » قد عول على أن يكون العالم شبيها به فى الكمال بقدر الامكان . وبما ان هذا الكمال يجب أن يتحقق فى كل نواحى العالم فقد شاء أن يكون مستديراً ، لسمو الشكل المستدير على جميع الأشكال الهندسية ولتحقق أقصى أنواع الجمال اللاحقة بالاشكال فيه ، وشاء كذلك أن يكون بسيطا بقدر ما تسمح به طبيعة المادة أى بساطة نسبية فلا يكون له أعضاء متباينة

وهو مؤلف من عدة أفلاك مستديرة : الاول منها هو فلك النجوم الثابتة المجهزة بقوة تحركه حركة دائمة من الشرق الى الغرب . وتلى هذا الفلك سبعة أفلاك أخرى تحمل الكواكب السيارة التى تتحرك من

الغرب الى الشرق والتي هي أقل نقاء من الأولى ، جسما وروحا ولكنها جميعها إلهية صنعت أجسامها من أسمى العناصر وهو النار ، وقدر لها أن تتحرك في وسط أنقى نوعى عنصر الهواء وهو « الاتير » .

وبعد فلك الكواكب السيارة توجد الأرض ، وهى كوكب مستدير ثابت يقع من العالم بمثابة المركز .

٣ ـ مصير العالم

يرى « أفلاطون » أن العالم خالد ، ولكن خلوده ليس ضربة لازب أو أمراً مفروضاً على الصانع ، وإنما هو تحقيق لدوام الخير والجمال لأنه صنعه على أتم ما يمكن من الاتساق والانسجام ولأن هدم الجمال نصر للقبح ، وتقويض الاتساق نشر للفوضى ، ولأن الصانع قد اتصف بأسمى أنواع الخير ، والخير لا يهدم الجمال والانسجام أو ينصر القبح ويقوى الفوضى . وفى هذا يقول « أفلاطون » على لسان الصانع ما يلى : « أيها الآلهة وأبناء الآلهة الذين أنا صانعهم إنكم وجدتم بقدرتى ، وانكم غير قابلين للتفكك ما دمت أنا لا أريد أن أفككم ، لانه بالرغم من أن كل مركب قابل للفساد (وانكم جميعاً مركبون) فان ارادة تحطيم وحدة ما اتحد بانسجام فصار جميلا هى من عمل الشريرين . وإذاً ، فمن حيث إنكم وجدتم (بعد ان لم تكونوا) فانكم لستم خالدين ولا غير قابلين للفساد . ومع ذلك فلن تتفككوا أبداً ولن تخضعوا لمصير الفانين ، لان إرادتى كونت لكم رابطة أمتن وأقوى من الرابطة التى

تربط الأجسام الآيلة الى الزوال والتى تتفق مع طبيعة الوجود المسبوق باللاوجود » (١) .

الحركة

يمتد معنى الحركة عند « أفلاطون » حتى يشمل كل تغير معنويا كان أو مادياً . فالتفكير والارادة والعزم وتبدل الحالات وتعاقب الصفات والانتقال من الأمكنة ، كل أولئك عنده حركات ، ولكنه يطلق على التغيرات المعنوية اسم الحركات النطقية .

أما الحركات المادية أو المحلية فهى عنده سبع كما جاء فى « تيميه » أو عشر كما جاء فى « النواميس » وهى الحركة الدائرية والحركة من اليمين الى الشمال وعكسها ، ومن أدنى الى أعلى وعكسها . وهذه هى الحركات الأصلية . وقد يضيف اليها حركة الكون والفساد وحركة التركب والتفرق والحركة الذاتية . وقد يعود فيرجعها كلها الى اثنتين فقط ، وهما تغير المكان والاستحالة .

وعنده أن الفاعل لجميع الحركات هو الاله . وعلى هذا لا يكون « أرسطو » مبتدع نظرية المحرك الاول ، وان كان هو أول من وضع له هذا الاسم .

والحركة عند « أفلاطون » حادثة قابلة للانتهاء ، لانها لا تقوم الا بما وجد بعد أن لم يكن .

---

(١) تيميه — ٤١ ، ٤١ ب .

قرر « أفلاطون » أن الزمان حادث أوجده الصانع مع السماء بعد أن لم يكونا ، وأن مصيره مرتبط بمصيرها ، أى أن إمكان الزوال ينصب عليه كما ينصب عليها ، وذلك لأن الزمان ليس إلا محاكاة غير كاملة للأزل الذي هو للحي في ذاته بمثابة الزمان للكائنات الحادثة . وقد أخطأ — في رأى « أفلاطون » — كل الذين قالوا بأزلية الزمان وإنما نشأ هذا الخطأ عندهم من خلطهم بين الأزل الثابت الذى لا تلحقه الصيرورة والذي لا يقال عنه إلا أنه موجود فحسب ، وبين الزمان المتغير الذى يستحيل حسب قانون العدد والذى يقال عنه : إنه كان وسيكون ، لأنه يقاس بحركات الكائنات الحادثة ، بل هو لا يوجد إلا بالنسبة إليها حتى ليتعقل أن لكل كائن من الحوادث المتغيرة زماناً خاصاً يرتبط به وجوداً وزوالا ، ولكن لكى يضع الصانع وحدة عامة يقاس بها الزمان قياساً مضبوطا ، ولكى يحدده ويجعله قابلا للملاحظة والادراك ، أنشأ الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى التى تدعى بالسيارة .

غير أن هذه الكواكب السيارة على اختلاف حركاتها تجتمع فى وقت معين عند النقطة التى خلقها عليها « الديمورج » ، وهذا الوقت الذى تجتمع فيه يسمى بالسنة الكبرى . وهذا من غير شك أحد آثار « هيراكليت » الذى قال بعودة العالم كما بدأ فى أوقات محددة يدعى كل واحد منها بالسنة الكبرى .

وإليك تلخيص الأستاذ « سانت ـ هلير » لمذهب « أفلاطون »

في الحركة والزمان وتعليقه عليه . قال : « ليس الزمان على القول المتين الذى قاله « أفلاطون » فى « طيماوس » إلا صورة متحركة للأزل ، فكل ما يمكن أن يقال على الأزل إنما هو أنه موجود فليس بالنسبة له ماض ولا مستقبل ، إنه أبدى حاضر لا يمكن حصره . إن الماضى والمستقبل لا يأتلفان إلا مع السكون الذى يتعاقب فى الزمان ، وإنهما محل الحركة . أما الأزل فانه ثابت كما هو موجود فلا شىء يقيسه ولا شىء يستنفده . وأما الزمان فهو على الضد من ذلك قد ابتدأ مع العالم عند ما خلقه الله ووضع له نظاما عجيباً . . . إنما هو مشاهدة النهار والليل ، إنما هو دوران الشهور والسنين التى كونت العدد وقدمت لنا مبدأ الزمان وصيرت دراسة العالم ممكنة (١) » . فليس الزمان إذاً ، إلا جزءاً من الأزل نفصله منه لموافقة استعمالنا . ولكن فى الأزل نفسه ليس بعد من زمان ، لأن الزمان ليس إلا متحداً معه فى حين أن الأزل متحد بوجه ما مع الله . ذلك فى الحق كما قال « نيوتون » بأن الله ليس فى الأزل كما أنه ليس « اللانهائية » ولكنه أزلى ولا متناه . فالزمان بالنسبة له غير موجود ، وليس الزمان موجوداً إلا بالنسبة لنا . إن الأزل إلهى ، ولكن الزمان إنسانى محض . إنه لا يناسب الا ماله أول ويمكن أن يكون له آخر . وليس للأزل بداية ولا نهاية ألبتة .

على ذلك ، ففى النظريات الأفلاطونية الحركة والزمان اللذان يقيس كلاهما الآخر على التبادل لهما مقدور متشابه . انهما ولدا فى آن ما بمشيئة الله العلى ، وانهما لينقضيان بأمره العالى ، انهما كليهما قابلان للتجزئة ،

(١) أفلاطون . طيماوس صفحة «٢» و «٣» ترجمة فيكتور كوزان .

وقابلان لها إلى مالا نهاية . لكن الأزل واحد ووجوده الضرورى يقتضى أحديته المطلقة . إنه خالد فى حين أن الحركة والزمان اللذين يجريان فى داخله غير المتحرك ليسا كذلك . وإذاً ، فالحركة والسكون الذى هو ضدها يقتسمان العالم ما دام أن بعض الأشياء متحرك وبعضها ليس كذلك . فاذا حسنت ملاحظتنا إياهما أحدهما والآخر فهمنا الطبيعة على وجه أحسن وأمكننا أن نتعمق قليلا إلى الأمام فى سر المادة الكلية هذا الجمع الملىء والمختلط للأشياء كلها الذى هو فى ذاته لا ذو صورة ولا قابل للتجزئة ولو أنه مسرح جميع الظواهر .

تلك هى على التقريب جملة آراء أفلاطون فى مسألة الحركة . قد يجد المرء أنها فى الحق ناقصة وقليلة الضبط ، ولكنها من العظم بمكان ، ومن بعض الوجوه يمكن أن تعتبر الكلمة الأخيرة للعقل الانسانى فى هذا الموضوع الصعب العميق . ولقد علم الانسان أكثر من ذلك بلا شك فى نظرية الحركة بعد أعمال الفلاسفة والرياضيين المتأخرين . وقد أضاء التحليل طائفة من التفاصيل التى لم تخطر على بال أفلاطون ولكن ذلك لا يحط من قدره . فانه هو الأول الذى وضع هذه النظرية فى المكان السامى الذى كان ينبغى أن تحتفظ به على الدوام والذى تنزلها منه علوم الرياضة غالباً حتى عندما تطبق على علم الفلك . إن مسألة الحركة فى العالم وفى الطبيعة ترتبط ارتباطا وثيقاً بمسألة الله ذاته وعنايته الالهية أفلاطون قد بصر بها ، وذلك مجد هو أولى به من أى كان .

ومع ذلك فان العيب الذى يشوه صورة هذه المذاهب ، ليس أقل

وضوحا مما لها من الخطر وسمو المكانة (١) » .

المكان

قليل من النظريات الأفلاطونية ما يشبه نظرية المكان فى تعقدها وظلمتها ، بل فى اضطرابها وتموجها ، فهو إذ عرض لتألف العالم لم يذكر المكان كعنصر من العناصر المكونة له ، وإنما اقتصر على الجوهرين اللذين أسلفنا الحديث عنهما وهما : المادة الغير المعينة والغير المستقرة والفكر المحددة لهذه المادة . وإذاً ، فليس المكان إلا حادثاً وجد لغيره واقتضته ضرورة وجود العالم كالزمان .

وقد صرح « أفلاطون » بأنه خالد بخلود الزمان والسماء وبأن مصيره مرتبط بمصيرهما بقاء وزوالا ، لأنه ضرورى للصيرورة ما دام هو الذى يقدم إلى كل كائن « الأين » الذى يشغله ، وما دام أن جميع الكائنات المحسة محوية فيه ، وأن مالا مكان له منها لايوجد ألبتة .

غير أن إدراك المكان عند « أفلاطون » أمر من الصعوبة بموضع لأنه يحتاج إلى نوع من التجريد عسير ، وهو انتزاع الكائنات من الأيون التى تشغلها أو فرض إمكان ذلك ذهنا ، إذ لايمكن تعقل المكان إلا بهذه الوسيلة التى هى مع صعوبتها وعدم تحققها فى الواقع ضرورية . والذى يزيد فى ضرورتها هو تصور استحالة انشغال مكان واحد بجسمين فى آن واحد مع إمكان تغير الجسم وتحوله إلى كائن آخر دون أن يغير

(١) انظر صفحات ٩ وما بعدها من مقدمة الاستاذ « سانت ـ هلير » لكتاب علم الطبيعة لارسطو .

مكانه إلى غير ذلك مما يجعل فرض انتزاع الكائنات من أيونها ذهنا أمراً ضرورياً لادراك تلك الأيون .

ومما زاد هذه النظرية غموضا وتعقدا هو أن « أفلاطون » كان كثيراً ما يعبر عن المكان بتعبيرات مجازية ، فيها كثير من الكنايات والاستعارات كتسميته إياه بالأم أو الرحم أو الحاوى أو المغذى أو ما شاكل ذلك مما يحمل على الاعتقاد بانه لم يكن يرى فى المكان أكثر من أنه المسافة الممتدة والحاوية العامة للكائنات المحسة كما فهم الاستاذان « زيلير » و « روبان » من نصوصه .

أما « أرسطو » فقد زعم أن « أفلاطون » قد وحد فى كتاب « تيميه » المكان والمادة حيث أطلق على المكان نفس العبارات التى أطلقها على المادة ، وهى عبارات : الأم والمغذى والرحم . وبالجملة : ما يتقبل ما يعطى له . ولكن « أرسطو » يعود فيعترف بان « أفلاطون » فى دروسه الشفوية قال غير ذلك حيث أعلن اتحاد المكان بالصغير والكبير لا بالمادة

على أن الاستاذ « ريڤو » يرد زعم « أرسطو » الأول ، إذ يقرر أن « أفلاطون » لو كان يرى أن المكان هو المادة لما اكتفى فى إيضاح رأيه بهذه العبارات المجازية الغامضة ويعلن أن المكان عند هذا الحكيم ليس له حقيقة ذاتية ، وإنما هو وسيلة لافهامنا ضرورة اتصال وانفصال الكائنات (١) .

(١) انظر صفحة ٦٨ من مقدمة الاستاذ « ريڤو » لترجمته كتاب « تيميه »

(ز) العالم الأصغر أو الإنسان

تمهيد

يرى « أفلاطون » أن الانسان يشغل مركزاً عظيما في هذا الكون. بل إنه على صغر حجمه يحوى فى داخله صورة مصغرة للكون بتمامه وقد جعله « الديموروج » مؤلفا من جسم ونفس على نحو ما ألف العالم الأعظم.

ويعتبر « أفلاطون » أول فيلسوف إغريقى أوضح تألف الانسان من الجسم والنفس وأبان ثنائيتهما بهيئة نظرية مستندة إلى الفكر المحض كما أوضح اجتماعهما فى مبدأ الحياة وافتراقهما عند انتهائها وعرض لعنصر النفس ومصيرها بعد فراقها الجسم.

وهاك موجزاً من هذا العرض :

١ ـ النفس البشرية

النفس هى جوهر الحياة ومأتى الحركة المقدرة لتحقيق غاية معينة، وهى عند « أفلاطون » معقدة، لأنها تطلق فى مذهبه إطلاقين مختلفين. أولهما عام، وفى هذه الحالة هى مؤلفة من ثلاث قوى أحيانا، وأربع أحياناً أخرى وهى :

(١) القوة الناطقة التى صنعها « الديموروج » لتتولى إدارة الجسم وقيادته إلى الرفعة بالتفكير. وهى أجنبية عنه تماما. وهذه القوة التى وضعها « الديموروج » فى الانسان صنعها مما تبقى لديه من المزيج الروحانى

بعد صنع نفس العالم . ومن ثم لم تكن النفس الانسانية فى درجة سمو النفس العالمية ، وهذا هو سر تأثرها بالشؤون المادية واضطرابها بعد الافراط فى الطعام والشراب أو على أثر إحساسها بأمر من الأمور الخارجية ، ولكنها مع ذلك مشتملة على مقدار كبير من العنصر الالهى يجعلها قادرة على فهم وإدراك كل شىء وعلى الاستيلاء على الحقيقة . وهذا العنصر الخالد هو الذى يجذبها نحو محاكاة الاله والانعطاف إلى الاتصال به . ولهذا حين أمر « الديمورج » الأفلاك أن تصنع الكائنات الحية قال لها :

« إن الكائن الحى الذى ينبغى أن يساهم فى الخلود وأن يحتوى على جوهر الأبدية سأقدم لكم أنا نفسى عنصر خلوده وسموه »

وهذه القوة عنده مستديرة ، ومقرها الرأس وقد اختار « الديمورج » لها هذا المقر مستديراً ، لشرفها . ووجودها فى الرأس هو السبب فى أن الانسان يسير مستقيما نحو السماء ، لا منحنيا كبقية الحيوانات ، لأن هذا العنصر السامى الخاص به يجذب بقية جسمه إلى أعلى .

أما اختصاصات هذه القوة فقد أشرنا اليها حين عرضنا لنظرية المعرفة وأما فضيلتها فهى الحكمة .

(٢) القوة الغضبية أو السبعية ، وقد صنعتها الكواكب . ولهذا هى مادية فانية تتأثر بكل مؤثرات الجسم ، ومقرها الصدر فوق الحجاب الحاجز ، وفضيلتها الشجاعة ورذيلتها الجبن . وهى متصلة بالقوة الناطقة بوساطة العنق ، وهذا الاتصال هو سر خضوعها للعقل أحيانا وتلقيها أوامره ونواهيه .

(٣) القوة الغاذية ، وهى كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن تحت الحجاب الحاجز ، وفضيلتها الاعتدال ، ورذيلتها الشره ، وهى مرتبطة تمام الارتباط بوظائفها التى هى الأكل والشرب والاشتهاء والالتذاذ والتألم وهى أدنى من القوة الغضبية ، لأنها محرومة من كل تفكير لا بنفسها ولا بوساطة غيرها . ومع ذلك فالكبد (وهو من أدواتها) مستعد لقبول انعكاس تعقلات القوة الناطقة وأوامرها . وإلى هذا الانعكاس وحده يرجع الفضل فى كبح جماح هذه القوة أحيانا عن الانغماس فى الشهوات .

(٤) قوة الشهوة الجنسية ، يضيف « أفلاطون » إلى هذه القوى الثلاث أحياناً قوة رابعة ، وهى مصدر الانتاج فى الكائنات الحية . ويرى أن الصانع لما أراد أن يحفظ النوع الانسانى ، أنشأ هذه القوة فى الرجال والنساء جميعا ، وأوجد بين الصنفين جاذبية قوية لا يستطيع شىء أن يتغلب عليها . ومقر هذه القوة أسفل البطن ، وهى منشأ الوقاحة عند الصنفين ، ومأتى الهجوم ومحاولة التغلب عند الرجل ، وهى متمردة على سلطة العقل تجتهد دائماً تحت تأثير طبيعتها البهيمية أن تسود كل ما حولها من اعتبارات (١) .

أما ثانى الاطلاقين عند « أفلاطون » فهو الاطلاق الخاص الذى لا يريد إلا النفس الالهية الخالدة ، وهى الناطقة أو النفس الحقيقية . ويلاحظ دارس كتب « أفلاطون » أنه يعنى فى محاورتى : « فيدون » و « فيدر » بالنفس الناطقة على الخصوص . وأما فى « الجمهورية » و « تيميه » فهو يعنى بجميع القوى النفسية التى أسلفناها .

(١) تيميه ٤١ د ، ٦٩ – ٧٠ – ٧١ – ٩٠ ، ١ – ٩١ ، ١ .

٣ ـ مصير النفس

تتلخص نقط هـذا البحث التى عنى بها « أفلاطون » فى أربع : الأولى حالة النفس قبل حلولها فى البـدن . والثانية حالتها أثناء ثوائها فيه . والثالثة التـدليل على خلودها . والرابعة حالتها بعد مغارتها الجسم الأول ثم نهايتها ـ وهاك تفصيل هذه النقط :

(١) النفس قبل حلولها فى الجسم : اتفقت جميع محاورات « أفلاطون » على أن النفس سبقت الجسم الى الوجود ولـكنها قد اختلفت بعد ذلك فصرحت محاورة « فيـدر » بأن النفوس قد اجتمعت قبـل هويها الى الأبدان لمشاهدة « المثل » فى عالم ماوراء الحياة وأن حظ كل نفس فى الجسم الأول الذى شغلته قد توقف على مقدار ما شاهدته من هذه المثل بينما قرر « تيميه » أن النفوس كلها متساوية ، وأنها أوجدها « الديمورج » لتحل فى الأجسام تبعا لناموس عادل لا يميز فرداً من بنى الانسان عن آخر حتى لا يكون هنـاك ظلم ناشىء عن التفرقة ـ ولسـنا ندرى أعدل « أفلاطون » فى عصر نضوجه عما قرره فى شـبابه ، أو أن أسـلوبه الأسطورى هو الذى طغى على رأيه الحقيقى فأبهمه لاسيما وأن « اكزينوكرات » تلميذه و « كرانتور » أول شراح « تيميه » قد رفضا أن يأخذا مافى هذا الـكتاب الأخير عن النفس وبدء العالم على ظاهره ـ أما « أرسطو » فقد أبى الا أن يأخذه كما هو ويجعله أساسا من أسس نقده لأستاذه ـ

ولـكن الذى لاشك فيـه هو أن النفس فى كلا الـكتابين مشـتملة على ناحيه سامية تحقق لها اتصالها بالاله ـ

(٢) النفس فى البدن : شاء الصانع أن تتوزع النفوس فى الأبدان البشرية للمرة الأولى بعدالة كما أسلفنا ، وأن تكون الأشخاص الانسانية صنفين : ذكورا وإناثا ، وأن يصحب حلول النفس فى البدن وجود قوة إحساسية تتأثر بالحب والبغض والخوف والألم والغضب وغير ذلك . فاذا قهرت الانسان رغباته المادية ، وسادت حياته القوة الشهوية ، فانه يعيش فى الجور والظلام . وإذا استطاع أن يغلب أهواءه ويقهر انفعالاته ويجعل السيادة للقوة الناطقة فانه سيحيا فى العدالة والنور . وليس هذا فحسب ، بل يتصل بالاله اتصال كشف ومعرفة ، لأن قوته الناطقة مالم تتلوث بالآثام لايحول حائل بينها وبين الاتصال الذى يكشف لها الحقائق التى لاتحتمل الشك . وهذا النوع من المعرفة يسميه « أفلاطون » بالوحى وهو عنده أربعة أنواع : الأول الوحى النبوى الذى هو على نموذج وحى « ديلف » . الثانى وحى الغيبوبة التصوفية . الثالث إلهام الشعراء الذى يهدى الاله بوساطته الناس إلى الحكم الخالدات . الرابع وحى الحب العالى (١) .

على أن هذا كله فى الوحى المباشر ، أما الوحى بواسطة فقد قرر عنه فى الكتاب الرابع من « النواميس » أن لكل منا روحا أجنبياً عنه يتبعه طول حياته ، وهو يهديه دائما إلى الخير ويلهمه الصواب ويخبره بالمغيبات كما كان صاحب « سقراط » يفعل معه ، أما المهمة العقلية للنفس أثناء ثوائها فى البدن فقد أشرنا إليها حين عرضنا لنظرية المعرفة .

وبعد أن تقضى النفس ما قدر لها أن تقضيه فى البدن تغادره فى

---

(١) ليدر من صفحة ٢٤٤ ، أ — ص ٢٤٥ ، د .

تلك الساعة المعينة التي تدعى بساعة الموت . فلننظر إليها بعد ذلك .

(٣) براهين خلود النفس : ساق « أفلاطون » على خلود النفس في كتاب « فيدون » أربعة براهين ، ولكنني أنا أرى أن البرهان الأول ليس سليما من الناحية المنطقية ، وإذا تسومح في قبوله فإنما هو يصلح للتدليل على التناسخ أكثر منه للتدليل على خلود النفس . وأما الثاني فهو يصلح للتدليل على سابقية النفس على الجسم ، لا على خلودها . وأما الثالث والرابع فلهما قيمتهما فيما وضعا له .

وهاك موجز هذه البراهين الأربعة :

البرهان الأول : إن كل تغير يقع بين متضادين وإلى حالتين متعاكستين ، والا لتساوى كل شيء في هذه الحياة ، إذ لو كان التغير مثلا دائما من حار إلى بارد ، لانعدمت الحرارة نهائياً وأصبح كل شيء بارداً ، وكذلك الحال في كل صفة وعرض . فاذا طبقنا هذا المبدأ على الحياة والموت ، وهما متضادان ، وجب أن يكون التغير دائما من كل من الحالتين إلى الأخرى أي من الموت إلى الحياة ، ومن الحياة إلى الموت . وليس كما تصور لنا التجربة الحسية أنه دائما من الحياة الى الموت . ويتبع هذا أن لا يكون الموت عدما مطلقا مادامت النفوس تبقى لتحقق هذا التغير الدائم ، وهو الانتقال من الحياة الى الموت ، ومن الموت الى الحياة .

البرهان الثاني : إدراك المثل مسبوق بمشاهدة المحسات ، ومع ذلك فهذا الادراك لا يمكن أن ينتج من هذه المشاهدة الحسية ، لأننا حين ندرك هذه المثل نعقل أنها ليست والمحسات من طبيعة واحدة . وإذاً ،

فلم يبق إلا أن تكون معرفتنا للمثل سابقة على الحياة الأرضية ، وهذا يقتضى سابقية حياة عقلية مرت بالنفس قبل هذه الحياة .

البرهان الثالث : إن التفكيك والفناء لا يلحقان إلا المركب ، أما البسيط فهو غير قابل للحوقهما ، وإن البسيط بالمعنى الكامل لهذه الكلمة هو : « المثل » . وإن النفس بادراكها للمثل تدل على أنها من فصيلتها، لأن الشبيه لايدرك إلا بشبيهه . وإذاً ، فالنفس بسيطة إلهية غير واقعة تحت الحس كالمثل . وهذه النعوت تجعل فناءها بعد الموت مستحيلا .

البرهان الرابع : إن كل كائن ليس موجوداً إلا لأنه يساهم فى فكرة معينة ، وإن كل فكرة لايمكن أن تقبل ضدها . فمثلا فكرة الكبر فى ذاته لاتقبل الصغر فى ذاته ، وليس هذا فحسب ، بل إن المحسات نفسها لاتقبل اجتماع الضدين ، إذ حين يقبل أحدهما أحد الضدين ضرورة لايمكن أن يقبل الآخر ، فلا يمكن مثلا أن يقبل الثلج الحرارة ، ولا النار البرودة ما داما ثلجا وناراً . وإذا سلم هذا وأضيف إليه أن النفس هى منبع الحياة فلا يمكن أن تقبل ضدها وهو الموت (١) .

وينبغى أن يلاحظ أن الخلود الذى يثبته « أفلاطون » ويبرهن عليه هو الخلود الشخصى الذى تستمتع به النفس مستقلة تمام الاستقلال لاخلودها متلاشية فى أصلها الذى نشأت عنه كما قرر « أرسطو » فيما بعد .

(٤) التناسخ : يختلف رأى « أفلاطون » فى التناسخ فى كل واحد من كتبه الثلاثة : « فيدون » و « فيدر » و « تيميه » عنه فى

---

(١) فيدون صفحة ٦٩ وما بعدها

الآخرين اختلافا جوهريا ففى « فيدون » يقرر أنه ينظر فى أعمال النفس بعد فراقها البدن الأول . فاذا كانت خيرة فيلسوفة صعدت إلى أحد الكواكب سعيدة مغتبطة دون أن تعود بعد ذلك إلى حياة الأجسام . وإذا كانت من ذوات الآثام الصغيرة أو المتوسطة انغمست فى الموضع المعد للتطهير وظلت تتنقل فيه حسب ما تستحق من عقوبات إلى أن تستوفى ماعليها ثم تعود إلى البدن ، لتستأنف فيه حياة جديدة تعامل بعدها كما عوملت بعد الأولى . وأما إذا كانت من ذوات الجرائم التى لاتغفر بأن كانت من الطغاة أو الظالمين أو الفجار أو القتلة ، هوت إلى جانب من يشبهونها من الأشقياء وظلت فى الجحيم مرتبطة بأسباب شقائها بلا نهاية (١) .

وفى «فيدر» قرر أن نفوس الفلاسفة تصعد مباشرة إلى الكواكب لتحيا فيها حياة سعيدة على شرط أن تعود إلى الحياة الدنيا ثلاث مرات على الأقل فى خلال ثلاثة آلاف من السنين ، وأن تبرهن فى هذه المرات الثلاث على أنها كانت تحب الخير وتعمله . فاذا حققت هذه الشروط استمتعت بالنعيم المقيم إلى جوار الاله .

وأما النفوس الآثمة فتذهب إلى الجحيم وتظل هناك حتى تنتهى الألف سنة التى ابتدأت مع حياتها الأولى ثم تعود إلى الحياة الدنيا وتبقى فيها ماقدر لها أن تعيش . فاذا فارقت الجسم عادت إلى الجحيم وأتمت فيها ما بقى من الألف سنة ثم عادت إلى الحياة وهكذا عشر مرات فاذا أتمت هذا القدر ، منحت أجنحتها التى كانت قد فقدتها

(١) انظر « فيدون » من ص ١١٣ ، د . إلى ص ١١٤ ، د.

قبل هويها إلى الارض فتطير بها إلى السماء لمشاهدة هذه المثل ثم تزدحم مع بقية النفوس فتفقد أجنحتها وتعود إلى الأرض كما حدث لها فى المرة الأولى وهكذا دواليك بلا نهاية (١) .

أما فى « تيميه » فرأيه غير ذلك كله إذ قرر ان النفس إذا كانت خيرة عادلة صعدت إلى أحد الكواكب وأقامت فيه على نحو ماورد فى « فيدون » وإذا اقترفت فى حياتها الأولى آثاما ولم تطبق العدالة حكم عليها أن تعود إلى الحياة مرة أخرى . وإذا كانت آثامها مثلا جبنا أو نذالة ، تناسخت فى جسم امرأة . وإذا كانت خفة أو سوء سلوك أو جحوداً لكل ماعدا الظواهر ، فانها تتقمص أجسام طيور . وإذا كانت آثامها غضبا ، تقمصت أجسام حيوانات ولا سيما المتوحشة منها . وإذا كانت حماقة أو جهلا ، تناسخت فى أجسام تماسيح وثعابين وديدان وأسماك (٢) .

هذا هو مجمل آراء « أفلاطون » فى التناسخ وقد رأينا انها متباينة كأنها ليست لمؤلف واحد ، ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا أن افلاطون قد عدل فى أواخر حياته عن كثير من آرائه التى ارتآها فى شبابه ، بل نقدها وحمل عليها فى قسوة كما تبين ذلك فى كتاب « پارمينيد » مثلا استطعنا أن نقبل فى سهولة عدوله فى « تيميه » عن بعض آرائه التى وردت فى « فيدون » و « فيدر » ولكن هنالك نقطة فى تناسخ « أفلاطون » هى أخطر من ذلك كله وهى قوله بأن

---

(١) انظر فيدر من ص ٢٤٨ هـ الى ص ٢٤٩ ب .
(٢) تيميه ٩١ ب وما بعدها

نفوس بنى الانسان تتناسخ فى أجسام الحيوانات مع أننا لم نشاهد ألبتة حيوانا يعقل أو يفكر تفكير الاناسى ، ومن ناحية أخرى أن «افلاطون» نفسه صرح بأن ميزة الانسان عن الحيوان هى تلك النفس العليا التى صنعها « الديمورج » واختصه بها دون بقية الكائنات الحية . ومعنى هذا ان النفس الناطقة أجنبية عن طبيعة الحيوانات . وبالتالى لا يمكن ان تثوى فى أجسامها .

وجه هذا الاعتراض الى مذهب « أفلاطون » بعد موته فحاول تلاميذه الدفاع عنه ، ولكنهم لم يأتوا — فيما يظهر — بجواب سديد ومع ذلك فقد أجاب بعضهم بأن النفس البشرية اذا اقترفت الآثام الضخمة انحطت وتغلبت عليها القوى المادية الأخرى فأنامتها . واذ ذاك تصبح غير قادرة على ادارة الجسم الانسانى فتحل فى الحيوان . وقواها العليا حينئذ خامدة منومة فلا يظهر الاختلاف بين طبيعتى الحال والمحل .

ومهما يكن من شىء ، فان تأثر « أفلاطون » فى قوله بالتناسخ بالفلسفة الشرقية مباشرة أو عن طريق « فيثاغورس » أمر لا سبيل إلى الشك فيه ، بل ان الأستاذ « روبان » يؤكد — استناداً الى « هيرودوت » — أن تحديد أفلاطون العودة إلى الحياة بثلاثة آلاف سنة فكرة مصرية نقلها الاغريق القدماء الى بلادهم دون أن يعترفوا بمصدرها فلما جاء « أفلاطون » قال بها .

٣ - الجسم الانسانى

يتكون الجسم الانسانى عند « أفلاطون » كجسم العالم من العناصر الأربعة ، وقد أفرد له فى « تيميه » مكانا واسعاً وصف فيه أجزاءه وصفاً مسهباً ، ولكنه لم ينل من الحقيقة العلمية إلا بقدر ما سمحت له به معارفه الطبيعية المحدودة الساذجة . فمن ذلك أنه كان يرى أن للانسان رئة واحدة ، وان الطعام يمكن أن يدخل فيها ، وان الزفير عند الانسان سابق على الشهيق ، وان الشعر ما هو إلا جلد تأثر بأبخرة المخ الرطبة فنبت فى أعلى الرأس ، وان الأظافر خليط من : جلد وعظم وأعصاب وان وظيفة الكبد هى تلقى أشعة القوة الناطقة لكبح جماح القوة الغاذية ، وان وظيفة العنق هى إيصال أوامر العقل إلى الصدر لتصيير القوة الغضبية معتدلة . وانه كان لا يرى فرقا فى الجسم بين اللحم والعضل وغير ذلك من الأخطاء التى سجلها على نفسه حين عرض لأوصاف العين والأذن والقلب والكبد وما شاكل ذلك .

وينبغى أن نلاحظ أن هذا الجهل بالطبيعيات الذى ظهر فى كتب « افلاطون » لم يكن فى عصره شاملا إلى هذا الحد الذى نشاهده عنده ، بل ان أطباء القرنين : الخامس والرابع كان لديهم فى الطبيعيات معلومات أقرب الى الحقيقة العلمية من آرائه ولكن لعل الذى حمل حكيمنا على التيه فى هذه الأخطاء العلمية هو انه وضع نصب عينيه أن الجسم ليس له لذاته وجود ، وإنما هو أداة بها تتمكن النفس من تأدية وظيفتها ، فبدل أن يرى أن للكبد مثلا مهمة يحفظ أداؤها الجسم نفسه جعل منها مرآة

تنعكس عليها أوامر القوة الناطقة الصادرة إلى القوة الغاذية . وبدل ان يفكر فى شتى المهمات التى يقوم بها العنق جعل منه قناة تنفذ عن طريقها أشعة العقل إلى القوة الغضبية وهلم جرا .

(ع) الاخلاق

نظرة عامة

ترتبط أخلاق « أفلاطون » بفلسفته النظرية ارتباطاً وثيقاً ، بل إن المعرفة والفضيلة عنده كما عند استاذه « سقراط » كالماء والثلج صورتاهما مختلفتان وحقيقتهما واحدة فلا تتحقق اولاهما لدى فرد من الأفراد دون ان تلازمها الثانية . ولهذا امتزجت آراؤه فى المعرفة والأخلاق والسياسة امتزاجاً يصعب معه تمييز كل ناحية من هذه النواحى عن غيرها كما ميزت فيما بعد أجزاء فلسفة « أرسطو » فاعتبرت فلسفة « افلاطون » لذلك متممة لمهمة « سقراط »

على نفس النسق الذى جرى عليه هذا الحكيم فى تأسيس نظريته فى المعرفة والموجود سار فى تشييد نظرياته الأخلاقية أى انه بدأ فى الأخيرة — كما بدأ فى سابقتها — بهدم الآراء الباطلة التى كان السوفسطائيون قد ملؤا بها الرؤوس ، ليطهر النفوس من ضلال الآراء المتعلقة بالخير كما حاول تطهيرها من ضلال الآراء المتعلقة بالحق . ومن ثم كانت الحرب التى بينه وبين السوفسطائيين حامية الوطيس . وآية ذلك حملاته العنيفة التى وجهها إلى تعاليمهم فى كتابى : « بروتاجوراس »

و « جورجياس » والكتاب الأول من الجمهورية

١ – مجمل آراء السوفسطائيين

أشهر أولئك السوفسطائيين الذين واجهوا الحق والخير بالجحود هما : « كاليكليس » و « ترازيماك » اذ صرح أولهما بأنه يأخذ على « جورجياس » استحياءه وأعلن أن فكرة الآلهة من أساسها ليست الا خرافة ابتدعها المشرعون ، ليزعجوا بها الناس ، وبأن الفضيلة ليست إلا وهما اخترعته الجماهير الساقطة الجبانة ، لتخدع به أبناء المستقبل حتى لا يثوروا بها ولا يحاولوا السيادة عليها أو يتجاوزوا مستواها إلى السمو فاستطاعت بهذا الزيف الذى أطلقت عليه اسم الفضيلة أو المثل الأعلى ان تحتفظ بهم فى درجتها الوضيعة . ومن أجل ذلك يخطىء كل فيلسوف ينظر إلى الفضيلة نظرة جدية .

ان الرجل السامى هو الذى سلم من الانخداع بهذا النفاق الأخلاقى وعرف أن الأخلاق والقانون لم يوضعا إلا للذين لا يستطيعون الانفلات من سلطتهما وأيقن انه لا يوجد عدل ولا ظلم ولا حق ولا باطل .

إن الخير هو القوة ولذة السيادة والانتصار على الاعداء وان يدع الانسان أهواءه وشهواته تنمو وتمتد بقدر الامكان بدل ان يضايقها بتلك الأعنة الخرافية وأن لا يسمح لشيء مهما كان شأنه بأن يقف أمام جرأته ومهارته ، ليحول بين إرضاء هذه الأهواء .

وحين يعترض « سقراط » على « كاليكليس » بأن الأهواء لا يمكن إشباعها (وبالتالى لا يمكن الوصول إلى السعادة ما دامت تتوقف فى رأيهم

على إرضاء الأهواء) يجيب «كاليكليس» على هذا الاعتراض بقوله: «هذا حسن، فاليوم الذى أشبع فيه أهوائى سيكون آخر أيامى، لأن (الحياة هى الاشتهاء). ان السعادة الانسانية تنحصر فى سكب راح السرور المسكرة فى دن «دنابيد (١) الذى يتحدث عنه «سقراط» فى الجمهورية (٢).

لا تختلف آراء «ترازيماك» فى هذا الشأن عن آراء «كاليكليس» إذ يصرح فى الجمهورية بأن الفضيلة هى استغلال المرء قوته وإرضاؤه جميع شهواته وبأنه ينبغى للانسان أن يضع كل عنفه تحت تصرف مطامعه، وبان الظلم أكثر قوة من العدل، وهو الذى يصيرنا أكثر سعادة.

هذا هو مجمل آراء السوفسطائيين فى الأخلاق، وهى ترمى إلى هدم جميع المبادىء السامية وإلى النزول بالانسانية من سمائها إلى قاع البهيمية التى لا تعرف إلا لذائذها وشهواتها. فلو أن الانسانية استمعت إلى تعاليمهم لسلمت قياد الحياة الأخلاقية إلى اللذة الحيوانية، وقياد الحياة السياسية إلى القوة الغاشمة، وإذ ذاك تسوء الحال ويتحقق الشقاء، وهذا هو الذى أثار ثائرة «أفلاطون» كما أثار ثائرة أستاذه من قبله وحمله على إعلان العداء لهذه العصابة الآثمة وعلى العناية باظهار أن هناك قانوناً

(١) الدنايد هم بنات «دناؤوس» شقيق ملك مصر التسع والاربعون اللواتى قتلن أزواجهن فحكم عليهن بملء دن لا قعر له، وعلقت راحتهن على ملئه، وهو مستحيل، فلن يسترحن ابدا

(٢) جورجياس صفحة ٤٨٢ د، وما بعدها.

أخلاقيا لا يخضع للأهواء الخاصة ولا للشهوات الفردية ، وان العقل يكتشفه حين يتأمل فى نفسه .

٣ ـ حملته على تلك الآراء

بدأ « أفلاطون » حملته على السوفسطائيين باماطة اللثام عن أخطائهم العلمية ورذائلهم الأخلاقية والسياسية وإبداء ما فى نظرياتهم من التنافر مع العقل السليم والمنطق المستقيم ، وإليك موجز هذه الحملة :

صدر حكيمنا نقده بهدم مذهب اللذة والتدليل على انه لا يصلح لأن يكون الخير المقصود من الحياة ، فقرر بديا ان الانسان حقاً مدفوع بفطرته إلى البحث عما فيه الخير له مهما كلفه ذلك من عناء . ومن ثم احتمل المريض مرارة الدواء أملا فى الوصول إلى الصحة وأنه لا توجد إرادة إنسانية ميالة الى الشر بطبيعتها ، وإنما الشر عارض يطرف بالارادات فيفسدها ويحولها عن الاستقامة الفطرية الى اعوجاج طارىء . فالقاتل والسارق لا يريدان الشر لذاته ، وإنما يقترفان جرأتهما إرضاء لشهوة مال أو سلطان أو ما شاكلهما من أعراض الحياة المادية الوضيعة ، لأنه كما أن التناقض لا محل له فى العقل كذلك الشر لا محل له بالفطرة فى الارادة . غير أن العامة كما اكتفت بالمحسات عن المعقولات ، وبالآراء عن العلم فى الشؤون النظرية ، اكتفت كذلك بالوسائل عن الغايات فى الأمور العملية ، فعميت عن الحق والخير وضلت فى الحالتين سواء السبيل . فمثلا خير الجسم يتحقق فى أن يقدم إليه من الطعام والشراب القدر الكافى لحفظ حياته لا أكثر ، ولكن العامى يحس

باللذة عند تناول الطعام والشراب فيفرط فيهما ويجره ذلك الافراط إلى نسيان الغاية والاعتياض عنها بالوسيلة . وهكذا فى كل شيء تدفعه الضرورة إلى الوسيلة ثم يخطىء فهمها فيقدمها على الغاية أو يجحد كل ماعداها ، فينتهى به الأمر إلى الجهل التام بطبيعة الخير وإلى الاكتفاء عنها بآراء سطحية خاطئة تخيل إليه أن وسائل الخير هى الخير نفسه . وهذا هو منشأ انخداع الارادات واستبدالها الخير بالشر . وأوضح مثل لهذا الضلال هو لذة السوفسطائيين التى لم تكن فى الفطرة الانسانية إلا إحساساً يرافق بعض الوسائل التى إذا اعتدلت حققت الغاية المقصودة منها ثم نسى أصلها فأفرط فيها ثم اتخذت غاية لذاتها ثم اعتبرت أعلى مراتب الحياة .

وأنصع برهان على أن اللذة لاتصلح لأن تكون الخير الأعلى عند « أفلاطون » هو أنها لا توجد إلا حيث يوجد الألم ، بل هى دائماً مشوبة به . وتوضيح ذلك فى اللذة الجسمية مثلا أن أجسامنا لا تثبت على حالة واحدة ردحا من الزمن ، وأنه لتحقق الاعتدال فيها بقدر الامكان ينبغى أن تقدم إليها على الدوام حاجاتها المادية من : طعام وشراب وهواء وما شا كل ذلك . ولو تخلف شيء من هذه الحاجات لتعرض الجسم للتلف ، ولكن النفس ساهرة دائما على هذه المطالب فاذا نقص منها شيء عملت على استحضاره .

وقبل وجوده الفعلى تظهر فيها صورته ، لأنها كان لها به عهد قبل فقدانه . وظهور هذه الصورة فى نفوسنا يشعرنا بشعورين مختلفين : الأول الشعور بحقيقة الألم الحاضر . والثانى الشعور بخيال اللذة المقبلة التى

ستحدث عند الحصول الفعلى على هذا الشيء الغائب فاذا حصلنا عليه أخذت اللذة الفعلية تتحقق شيئاً فشيئا بقدر ما يقل الألم الذى كان ناشئا من فقدان هذا الشيء حتى إذا زال الألم كله ، زال معه أثر اللذة . وإذاً ، فجميع اللذات الجسمية ممتزجة بالآلام ، وهى تزول معها عندما تنقطع الحاجة بالحصول على الشيء الغائب . وبالتالى يمكن أن نشبه اللذائذ والأهواء المعتدلة بأمراض قصيرة تزول بجاب النفس ما نقص من حاجات الجسم . ولا يعقل أن يكون الشيء الذى لا توجد طبيعته إلا ممتزجة بطبيعة ضده هو الخير الأعلى ، لأن الخير الأعلى هو مانقى نهائيا من كل شر ، ولأن اللذة الجسمية لا تكون عظيمة إلا بقدر ما يكون الألم جسيما . ولهذا كان « أنتيستين » السينيكى محقا من بعض الوجوه حين أعلن ان اللذة ليس لها وجود إيجابى ألبتة ، بل وجودها سلبي ، إذ أنها عدم الألم ، ولكن « أفلاطون » لا يغالى إلى هذا الحد فى جحود اللذة ، وإنما هو يعترف لها بوجود لا محدود تزيد نسبته وتنقص بنقص ضده وزيادته كالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة وما يشبهها . والافراط فيها عنده يولد الألم الذى يتطلب استمرار هذا الافراط كالجرب يولد الشعور بالاحتياج إلى حك الجسم الأجرب ، والافراط فى هذا الحك ينمى الشعور بالحاجة إليه أبداً .

٣ ــ الفضائل العليا

وإذا تبين ذلك كله اتضح أن اللذة ليست هى الخير ووجب علينا أن نبدأ مجهوداتنا فى البحث عنه بمحاولة اكتشاف ما هو خير ونافع من

بين هذه اللذات على اعتبار أنها جميعها وسائل لا غايات . وأنجع الطرق الموصلة إلى هذا الاكتشاف هى الاعتدال أو امتلاك النفس أو فضيلة النظام .

وقد عرفها فى « جورجياس » بأنها مقاومة إغواء اللذائذ وبأنها هى التى تنظم شهوات الجسم وحاجاته وتقفها عند الحد الذى يتطلبه حفظه من التلف وتحارب كل ماتعدى هذا الحد منها (١) .

أما فى « فيدون » فقد ذهب « أفلاطون » بهذه الفضيلة إلى ماهو أبعد من ذلك ، إذ جعل مهمتها مقاومة اللذة فى جميع أنواعها وحالاتها . وبالتالى جعلها وسيلة إلى الزهادة الفلسفية والحرمان من اللذائذ ، فأعلن ان النفس مسجونة فى الجسم وأن الفلسفة هى التى تعلمها أن كل المحسات ممتلئة بالاخطاء ، وأنها بازاء هذا لاينبغى لها أن تؤمن بشىء منها ولا أن ترتبط بأية ناحية من نواحيها . ووسيلة هذا الانفصال الضرورى من المحسات وما يتعلق بها من لذائذ هى فضيلة الاعتدال (٢) .

فاذا تخلق الانسان بفضيلة الاعتدال وقاوم الشهوات نشأ لديه بعض الآلام من هذه المقاومة . وإذ ذاك يحتاج إلى فضيلة أخرى أسمى من الأولى تقاوم هذه الآلام ، وهى فضيلة الشجاعة .

ومن اجتماع هاتين الفضيلتين تتألف الحكمة التى تنقذ النفس من أوثقة شهواتها وتعيدها إلى مشاهدة الموجود أو الخير الذى هو الغاية

---

(١) « جورجياس » من صفحة ٥٠٤ ج الى ٥٠٥ ، ب .
(٢) « فيدون » ص ٨٢ ، ه وما بعدها .

العليا للأخلاق . وإذاً ، فليست الحكمة أسمى الفضائل فحسب ، بل هى جوهرها جميعها .

ولكن ينبغى أن يعرف الفرق بين تعقلى العامة والخاصة للفضيلة . فالفضيلة عند الأولين هى فعل الشيء أو تركه بقصد نيل شيء أو تجنب شيء آخر . أى ان المعتدل مثلا عندهم هو الذى يمتنع عن لذة ، ليفوز بأكبر منها . والشجاع هو الذى يفضل أن يتعرض للموت على أن يسقط فى أيدى الأعداء ، لأن الأخير فيه الموت والعار ، أما الأول ففيه الموت فقط .

و « أفلاطون » يرى أن هذا النوع من الفضائل ليس إلا خداعا وضيعا ، ونفعية ساقطة يشترى فيها الأكثر بالأقل وليس فيها من الفضيلة إلا اسمها .

أما الفضيلة الحقة عنده فهى التى تستبدل اللذة والألم والخوف بالفكر وتنمية التأمل ، فاذا اعتدل الحكيم ، فانما ينال فى مقابل تخليه عن اللذة انعطافا سامياً أو ينمى مافيه من استعداد للتنقى بوساطة التمرن على الفكر . وإذا لم يخش الموت وأقدم على الخطر تحقيقاً لفضيلة الشجاعة فانه ينال فى مقابل حياته التى ضحاها تحرير نفسه ويفوز بحياة الفكر المحض الذى كانت نفسه قد فقدته بحلولها فى البدن . وعلى الجملة : الفضيلة الحقة هى — كما يقول الفيثاغوريون — التقيل بالاله ما أمكن ذلك ، وأن تكون مؤسسة على الفكر النقى (١) .

---

(١) « فيدون » صفحة ٦٨ د ، وما بعدها

ولكل فضيلة من هذه الفضائل غاية ذاتية تحقق استقلالها عن غيرها، ولكنها مجتمعة معا تؤلف غاية واحدة هى عامة للجميع، وهى العدالة، ولكن ينبغى أن نعلم أن العدالة ليست عند « أفلاطون » ذلك المعنى البسيط المشهور لدى الرأى العام . وإنما هى عنده فضيلة داخلية بها يتحقق النظام والسلام بين قوى النفس الثلاث ويسودها حكم العقل سيادة تامة فلا يسمح لاحداها أن تتعدى على وظائف الأخرى . وفى هذا يقول « أفلاطون » : « العدالة تجعل صاحبها لا يسمح لقوى نفسه أن تتبادل العدوان فيما بينها على وظائفها الخاصة بكل واحدة منها، بل هو بالعكس يثبت نظاما حقيقيا فى داخله ويأمر نفسه وينظم قواها الثلاث . وإذ ذاك يصبح فى كل مايزاول من أعمال — سواء أكان يعمل، ليغتنى أو يعنى بجسمه أو يشتغل بالسياسة أو يعامل أشخاصاً خصوصيين — يدعو جميلا وعادلا العمل الذى يساهم فى تحقيق هذه الحالة النفسية ويدعو العلم الذى يلهم هذا العمل حكمة كما يدعو العمل الذى يهدم هذه الحالة ظلماً، ويسمى الرأى الذى يلهم هذا الهدم جهلا (١) » .

ومن هذا يتبين بالاجمال أن العدالة عند « أفلاطون » هى صحة النفس، والظلم هو مرضها كما يتبين أن الفضائل الاجتماعية عنده مرتبطة بالأخلاق أحكم ارتباط، بل هى مؤسسة عليها، إذ حسب الشخص — لكى يكون فى سلام مع الآخرين — أن يحقق العدالة فى داخل نفسه . وبعبارة أجلى : إن السياسة عنده ليست إلا أخلاقا امتدت أغصانها حتى تجاوزت الواحد إلى الجماعة فأصبحت العدالة فيها تحقيق الانسجام

---

(١) الجمهورية صفحة ٤٤٣ د، ه .

بين طبقاتها وعدم عدوان طبقة على اختصاصات أخرى على نحو ما يراد تحقيقه بين قوى النفس . وبالتالى : ليست المدينة المثالية التى هى مرمى السياسة إلا صورة مكبرة من الفرد المثالى الذى هو مرمى الأخلاق .

وأخيراً ينبغى أن نقرر أن الفضيلة ليست عند « أفلاطون » شيئاً شخصياً وإنما موضوعها هو الخير فى ذاته . وإذاً ، فليس الفاضل عنده هو من حاول تحقيق كماله الخاص أو من حاول الخير النسبي الذى يلتئم مع طبيعته المعينة كما رأى « أرسطو » فيما بعد ، وإنما هو من جعل غايته الخير العام أو الخير الأعلى .

٤ ـ الخير الأعلى

هو الكامل الذى هو هو دائما ، والذى يكتفى بنفسه والذى لا يتغير بالنسبة إلى اى شىء آخر .

هذا هو حد الخير الأعلى عند « أفلاطون » . فلننظر الآن إلى الخيرات الانسانية ، لنرى أيها يحوى هذه الشروط . أهو اللذة الجسمية وقد أبنا أنها لا تصلح ألبتة لأن تكون خيراً أعلى ، لما رأيناه فيها من امتزاجها بالألم ومن حاجتها إلى العقل ، ليسجلها ويقدرها ويحكم بين وحداتها . وفوق ذلك فهى وضيعة ، لأنها تحجب الانسان فى سجن بدنه وتحصره فى المنافع الشخصية وتحول بينه وبين متابعة الخير العام ؟

أم هو اللذة العقلية ، وهى عند « أفلاطون » كل سرور يصحب الفوز بنتيجة عمل من أعمال العقل مثل الاستحواذ على رأى مستقيم أو على علم أو على فضيلة ، لأن فى كل واحدة من هذه الأشياء تحقيق

حاجة من حاجات النفس كما أن فى اللذات الجسمية تحقيق حاجات الجسم ولكنها أسمى وأنقى منها ، لأنها لايرافقها ألم (١) » .

غير أنها لما كانت هى الأخرى إرضاء لحاجة النفس ، وبالتالى خاضعة للتغير والصيرورة ، استحال أن تكون هى الخير الأعلى ؟

أم هو العقل وحده وقد سأل « سقراط » فى الرمزى محاورة « فيليب » قائلا : « أيريد أحدنا أن يحيا وقد فاز بكل عقل وكل حكمة وكل علم يمكن أن يعرف على شرط أن لا يحس بأية لذة كثرت أو قلت ، ولا بأى ألم (٢) فكان الجواب نفياً . وهذا معناه أن العقل وحده لا يكفى لأن يكون هو الخير ؟

ومع ذلك فـ « أفلاطون » يرى أنه ما دام أن اللذة والمعرفة هما أفضل ما نعلم فيجب أن يكون الخير الأعلى فى اجتماعهما معا . وبهذ يكون الخير الانسانى كالعالم بأسره مزيجا من اللذة المقابلة للمادة أو للجوهر « اللامحدود » ، ومن الحكمة المقابلة للمثل فى العالم (٣) .

٥ - السعادة

يرى « أفلاطون » أن الفضيلة تحقق السعادة دائما ، لأنها هى.

---

(١) رسم « أفلاطون » فى صفحة ٥٨٠ ، وما بعدها من الجمهورية لوحة للذائذ النفس مرتبة حسب قيمها في تحقيق ألذ أنواع الحياة الروحانية فوضع في أعلاها : اللذة العقلية ثم وضع دون ذلك لذائذ القوى الاخرى حسب ابتعادها من القوة الناطقة ثم استخلص من ذلك بعملية حسابية دقيقة أن حياة الانسان ذي النفس الملكية ألذ من حياة الطاغية سبعمائة وتسعا وعشرين مرة .

(٢) فيليب صفحة ٢١ ، د .

(٣) فيليب صفحة ٦١ وما بعدها .

الخير الطبيعي للنفس . فالعادل مثلا سعيد دائما ، إذ أنه يمكن أن يتعرض لصدمات الحظ ، وأن يصب عليه جامات الفقر ويخرب بيته وتموت زوجته ، وأن يصاب بالعلل والأمراض ، وأن تسيء عشيرته معاملته ، وأن يهينه مواطنوه ويسوئوا سمعته ، وأن يكون ضحية للبغض والحقد والخيانة ، وأن يقاد إلى السجن ، وأن يموت من آلام التعذيب . فاذا حدث له كل ذلك فانه يكون قد جرد من كل شيء إلا العدالة ، وبالتالي سيظل محتفظاً بالسعادة الحقة . وبقدر ما يسعد العادل فوق خشبة الصلب يشقى الطاغية فوق عرش الظلم .

وكما أن الفضيلة تستتبع السعادة فى هذه الحياة هى تستتبعها كذلك فى الحياة الأخرى ، وهذا الرأى يختلف كل الاختلاف مع رأى « أرسطو » فى السعادة كما سنرى ذلك فى موضعه .

(ط) السياسة

تمهيد

لا يمكن فصل السياسة عن الفلسفة فى كتب « أفلاطون » إلا ذهنا فحسب ، ليستطاع وضع تعريف لكل منهما على حدة ، أما خارجا فهما ممتزجان امتزاجا تاما . وآية ذلك أن أهم محاوراته الفلسفية غاصة بالسياسة ففى « جورجياس » مثلا نشاهد عنايته بابداء الأخطار التى تترتب على كل سياسة لم تؤسس على العقل . وفى « الجمهورية » نرى أن الفلسفة هى الوسيلة المثلى للوصول إلى السياسة الثابتة وإلى تأسيس المدينة المثالية .

وفى « السياسى » نلاحظ أنه يعنى عناية فائقة بوضع تعريف جامع مانع للسياسى الخير . وكذلك نبأنا « أفلاطون » فى المزيج الثلاثى الذى لم يتم تأليفه من كتبه ، وهو « تيميه » و « كريتياس » و « إرموكرات » بأنه سيعنى بوصف ثورات المدن وخرابها وإعادة تأسيسها . وأخيراً نلفى كتاب « النواميس » ينشغل بدراسة أفضل الوسائل لتأسيس مستعمرة إغريقية صالحة ، انشغالا يكاد يجعل هذا الكتاب مرشداً فى التشريع أكثر منه فى الفلسفة .

ونحن نرى أن هذا كله طبيعى بالنسبة إلى « أفلاطون » إذا ذكرنا أنه تلميذ وفى « لسقراط » الذى طالما ألح بقوة على الرسالة الاجتماعية الملقاة على كاهل الحكيم ، وأنه تأثر به فى هذا المبدأ بعد أن اقتنع بصحته وعكف على إتمام ما كان أستاذه قد بدأه فى غير كلل ولا عناء بل إنه غالى فى هذا الأمر فقرر أن الدولة المثالية لا يمكن أن تتأسس إلا إذا تحقق شرطها الضرورى ، وهو أن يتولى الحكماء المملكة أو يصير الملوك حكماء . وهذا يترتب عليه أن يرغم مؤسس الدولة الفيلسوف على النزول من سماء التأمل إلى الأرض ، لينشغل باصلاح الأمة ، لأنه هو الوحيد الذى تتوفر لديه الكفاية للاصلاح مادام هو وحده الذى يستطيع مشاهدة مثال العدالة التى هى عند « أفلاطون » العمود الفقرى لكل سياسة صالحة ،

١ ـ نقد آراء السوفسطائيين فى السياسة

قبل أن يظهر « أفلاطون » فى الجمهورية سياسياً مصلحاً ، ظهر فى « جورجياس » أخلاقياً صارماً على نهج « سقراط » فقبل أن يقرر

أن الفيلسوف هو وحده القمين بوضع القانون العادل وبتحقيق تطبيقه كما تتطلب السياسة ، جزم بأن السعادة لاتتحقق لدى الفرد إلا إذا كان عادلا محترما للقوانين . وبهذا المبدأ كانت سياسته أخلاقية قبل كل شيء على نقيض ما كان شبان اثينا المغرضون يفعلون ، أولئك الشبان الذين صورهم لنا « افلاطون » فى محاورة « جورجياس » يقذفون بأنفسهم فى وسط خضم السياسة دون ان يتحصنوا بالعلم او بالأخلاق والذين يعلن أحدهم — وهو « كاليكليس » — أن القوانين ليست إلا اصطلاحات بسيطة أوجدها العوام ، ليحموا بها أنفسهم ضد الأقوياء ، وأن العدل الذى يحظر العنف ليس إلا اتفاقا سطحياً متسرعا انتشر بادىء ذى بدء بين الضعفاء الذين هم وحدهم المستفيدون من نتائجه ، وأنه ليس إلا قيداً عابثاً خلقه الضعف وغل به الانسانية ، فيجب على الأقوياء أن ينبذوه وان يستأثروا بكل سلطة .

كان السوفسطائيون يذيعون هذه الآراء فيفسدون بها أخلاق الشعب وينزلون به من أوج انسانيته إلى حضيض الحيوانية المخزية ، فانبرى « أفلاطون » كأستاذه من قبل لمهاجمة هؤلاء المفسدين الذين أطلق عليهم اسم « عصابة الأشرار » مهاجمة قاسية ، وأعلن أنه ليس الى القوة العنيفة الوحشية يجب أن تسند السلطة ، وإنما يجب أن تسند الى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التى تمكن صاحبها من تحقيق مشروعاته . وعلى الجملة : يجب أن تسند الى القوة المصحوبة بالحكمة التى تحقق لدى الحاكم سلطته على نفسه قبل

كل شيء فيضمن بذلك تطبيق فضائل : العفة والعدل والنظام المتعارضة مع سلوك « كاليكليس » الذى لاعنان له .

من هذا يتضح أن « أفلاطون » كان منذ أن ألف محاورة « جورجياس » يرمى إلى ايجاد النظام الجمهورى على النحو الذى يتصوره عليه والى تأسيس القوانين على أسس علمية ثابتة لم يتنبه الى مثلها جميع ساسة أثينا السابقين ، وأنه بعد أن كان يرى أن العدالة تنحصر فى إطاعة القوانين والخضوع للنظام كما لقنه أستاذه نظريا فى تعاليمه ، وعمليا فى سجنه حين رفض الفرار لكى لايخرج على قوانين الدولة التى كان يعتبر الخروج عليها إهانة للعدالة ، أصبح منذ أن ألف « جورجياس » يرى أن العدالة لاتتحقق الا فى الاصلاح التام للدولة تحت اشراف الفيلسوف . وبهذا انتقل من أخلاقى بسيط الى مصلح اجتماعى ، وليس معنى هذا أن تعاليم « سقراط » كانت خالية من العناية بالشؤون السياسية ، كلا ، بل كانت غاصة بها كما أشرنا الى ذلك ، وانما الشباب دائما يقصر عن استنتاج مرامى كل ما يلقى إليه من التعاليم الى أن ينضجه الزمن فيرى فى تلك التعاليم مالم يكن يراه قبل ذلك .

٢ - نقده التقاليد والقوانين السيئة

بدأ إذا « أفلاطون رسالته كمصلح سياسى فى محاورة « جورجياس » ولكن هذه الرسالة لم تظهر جلية إلا فى « الجمهورية » حيث جرد فى الكتب الثلاثة الأول من هذا السفر حملة شعواء على الهيئة الاجتماعية بأسرها ، فقرر أنه بعد أن درس تواريخ الأمم ودساتير الشعوب

وأنظمة الحكومات تبين له أنها جميعها آيلة إلى التدهور والانحدار إلى العدم على الرغم من أن جميع الأفراد يشغفون بالحياة العمرانية . والسبب فى ذلك قبل كل شيء راجع إلى أن التقاليد التى تجمع بينها والقوانين التى تحكمها إنما شرعتها المصادفات والظروف دون أن يعتمد فى فى تشريعها على منهج معين . وقد نشأ هذا من أن المشرعين حين سنوا هذه القوانين لم يضعوا نصب أعينهم إلا ضرورات الظروف الحاضرة التى كانت تحيط بهم ولم يفكروا فى العلة الغائية للجمعية البشرية . ومن أجل ذلك كانت المبادىء التى وزعت السلطات على أساسها مثل : القوة والغنى والنبل والسن والانتصار فى الحرب وما شاكلها مبادىء متعارضة تستوجب النزاع والتطاحن ، وهذا فضلا عن أنها كلها خاطئة ولا يصلح واحد منها لأن يكون علة للاستيلاء على السلطة وإنما العلة الوحيدة التى تجعل الشخص خليقا بالحكم هى العلم وحده .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن الشعراء والكهنة قد ساهموا فى بناء هذه التقاليد الجامدة الضالة ، لأنهم تركوا أنفسهم ينسحبون وراء خيالاتهم وأحلامهم ، فنجم عن ذلك أن نشروا فى الشعب أكثر المبادىء زيفاً وكذبا كأن يصوروا له أن الآلهة هم علة الشر كما هم علة الخير ، أو أن يمثلوهم له كسحرة يتشكلون فى أشكال مختلفة أو أن يشعروه بأنه فى محضر الآلهة ، على حين لا يكون لذلك حقيقة ألبتة ، أو أن يستغلوا الخوف الطبيعى فى الشعب فيقصوا عليه قصصا مزعجة تتعلق بالجحيم وماوراء الموت ، وهم فى كل هذا يصفون الآلهة بالكذب والحقد

والحسد والخيانة والغدر والفجور فلا بد أن يحاول الشعب تقليد هؤلاء الآلهة مااستطاع إلى ذلك سبيلا ، ليرضيهم فينجو من شرهم .

وليس هذا فحسب ، بل ان الكهنة قد استفادوا من سذاجة الجمهور ووسوسته ، فأعلنوا فيه أو تركوه يفهم أنهم أعزاء على الآلهة ولو اقترفوا كبريات الجرائم ماداموا يؤدون الصلوات ويقدمون الضحايا . وهذا التساهل من جانبهم قد حبب الشعب فى إسناده سلطة الحكم اليهم لثقته بعفوهم عن آثامه وجرائمه ضد الأخلاق .

٣ ـ حملته على أنظمة الحكم الرديئة

من الطبيعى إذاً ، أن تكون الحكومة التى تؤسس على مثل هذه التقاليد أو تلك القوانين حكومة غير صالحة وأن لاتكون غايتها الخير الأعلى كما يجب أن يكون ، بل تضع نصب عينيها غايات وضيعة ضارة مثل الاستئثار بالسلطان أو الحصول على اللذة أو جلب الغنى أو الفوز بالحرية . ولاريب أن كل غاية من هذه الغايات تنتج نوعا خاصاً من أنواع الحكم . فمثلا حب الاستئثار بالسلطان ينتج نظام « التيمارشية » الذى تتغلب فيه سلطة الجند على كل ماعداها من سلطات الدولة ويصبح رؤساؤهم حكام المدنية وقضاتها الأعلين ، لأنهم هم الذين يعينون الديكتاتور على تنفيذ أغراضه ويسندونه فى استبداده . وفى هذه الحالة تعنى الحكومة بالقوة المادية ، وتقدم التربية البدنية على التربيتين : العقلية والخلقية . وينجم عن هذا أن يسود الجهل بين هذه الطبقة الحاكمة وتعجز عن

تضريف الشؤون الاقتصادية والعمرانية فى الدولة ، فتتسرب الثروة إلى أيدى التجار والصناع ويتبعها السلطان فينتقل الحكم الفعلى إلى طبقة الأغنياء فتستبدل « التيمارشية » بـ « الأوليجارشية » (١) وهذا النظام الأخير لايلبث بدوره أن يعجز عن تحقيق وحدة الدولة ، إذ يقسمها إلى طبقتين : أقلية بيدها الثروة والسلطان، وأكثرية نصيبها الفقر والصعلكة ثم لاتلبث هذه الطبقة الأخيرة أن تغلى صدورها من الحقد على الأولى وتتألب عليها فتغتصب منها الحكم . وبهذا يئول الأمر الى «الديموقراطية» وهى من أشر الأنظمة ، لأنها منشأ كل تساهل فى الفضائل الاجتماعية وتسامح فى الرذائل والشرور، فهى لاتحترم قانونا ولا نظاما ولاتعرف خلقا ولا واجبا ، وهى تسوى بين الناس جميعاً ، لاتفرق بين شجاع وجبان ولا بين خير وشرير أو عفيف وماجن أو عالم وجاهل . وفوق ذلك فحكومتها تتملق الشعب بطريقة وضيعة وتحبذ له مايسقط فيه من رذائل وشهوات ، لكى لاينزع من يدها السلطان ، لأن الجماهير الجاهلة ميالة دائما إلى من يقرها على إشباع غرائزها البهيمية . وفى وسط هذه الحالة المؤسفة ينتهز أذكى الحكام وأمهرهم الفرصة لمنفعته الخاصة فيعلن أنه أكثر زملائه تطرفا فى حماية الشعب وأعظمهم نقمة على الأغنياء الظالمين فتندفع الجماهير المخدوعة إلى حبه وتمكينه من السلطة كما يشتهى فلا يلبث أن ينفذ غايته المثلى وهى الاستئثار بالحكم دون رفاقه . وإذ ذاك يصبح طاغية قاسيا فيحس بعض الممتازين بطغيانه فيأتمرون به فينمى إليه نبأ هذه المؤامرات فيقسو فى معاملة من يخشاهم . وأخيراً تنجح إحدى تلك

(١) حكم طبقة الممولين .

المؤامرات فتريح البلاد من شره . ثم لاينى هؤلاء المتآمرون أن يستولوا يدورهم على السلطان فان كانوا من الجند ، عاد نظام « التيمارشية » وان كانوا من الأثرياء ، استؤنفت « الأوليجارشية » وهكذا دواليك دون أن تثبت الدولة أو تقر على نظام دائم ، بل إنها فى كل هذه الاحوال شبيهة بجريح يتقلب على سريره يمينا وشمالا من فرط الالم . وكل مايقدم إليه من دواء ليس إلا مسكناً ينيم الألم ردحا من الزمن ثم لاينفك أن يعود .

٤ — المدينة المثالية

بعد أن وجه « أفلاطون » هذه الحملة القاسية إلى التقاليد والقوانين التى كانت سائدة فى عصره وفى العصور السابقة وإلى أنظمة الحكم الأربعة السيئة فى رأيه ، وهى : « التيمارشية » و « الأوليجارشية » و « الديموقراطية » و « الطغيان » وأبان أنها جميعها شر على الانسانية ، وأنها تؤدى كلها إلى الثورة والفساد والدمار ، شرع يعرض الأنظمة الثابتة للحكم الصالح أو المدينة المثالية . وهاك موجز هذا العرض :

كما أن العدالة الشخصية هى تحقيق الوحدة التامة فى النفس باحكام الصلات بين قواها المختلفة كذلك الجوهر الأساسى للعدالة الاجتماعية هو تحقيق الوحدة فى الجمعية البشرية باحكام الصلات بين أجزائها هى الأخرى ، إذ أن « العدالة فى المدينة يجب أن تحاكى بقدر الامكان الجواهر المثالية المتقنة النظام (باحتفاظها دائما بما بينها من صلات وبعدم

تبادلها التخطىء فيما بينها » والسائرة بنظام وتبعاً للعقل (١) » .

فاذا وجب أن تحاكى المدينة المثل كان عليها أن تحتفظ بالصلات التى تربط بين أجزائها .

و « أفلاطون » لا يكتفى — فى تحقيق وحدة الهيئة الاجتماعية — بوضع هذه القاعدة النظرية ، بل هو يبحث عن الوسائل العملية لتحقيقها وهذا البحث يتطلب منه أن يتبع تاريخ الجمعية الانسانية منذ نشأتها وقد فعل ، فاتضح له من هذه الدراسة أن العلة الأولى التى تضمن الاحتفاظ بتلك الروابط كاملة هى توزيع الأعمال بين طبقات الأمة بطريقة تتفق مع طبيعة كل من هذه الطبقات ، لأن كل طبقة إذا اختصت بما يناسبها من الأعمال والمهن كان إنتاجها أعظم وأفضل ، لأن الجمعية — حتى فى أبسط أشكالها الذى لا يتجاوز خمسة أو ستة أشخاص — ليست مؤلفة من متساوين أو متشابهين ، بل بالعكس هى مؤلفة من متفاوتين . فلكى يحتفظ فى هذه الجمعية بالوحدة الكاملة أو بالعدالة أو بمحاكاة المثل ، ينبغى الاحتفاظ بهذه الفروق بين أعضائها .

وكما أن النفس البشرية مؤلفة من ثلاث قوى تختلف فى السمو والضعة وهى : القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوية ، كذلك المدينة يجب أن تكون مؤلفة من ثلاث قوى تختلف درجاتها ، وهى : القوة المدبرة والقوة المدافعة والقوة المنتجة . فالأولى تتألف من الفلاسفة الذين يحكمون الدولة والذين يقضون فى المنازعات التى تقع بين أفرادها ، وهم

---

(١) الجمهورية صفحة ٥٠٠ ، ج .

يشبهون القوة الناطقة فى الجسم . ولهذا كانت فضيلتهم الخاصة الحكمة ، وهى نفس فضيلة القوة الناطقة فى الجسم .

والثانية تتكون من الجند الذين يحرسون الدولة ويدافعون عنها ، وهم يشبهون القوة الغضبية . ولذا كانت أهم فضائلهم الشجاعة وأقبح رذائلهم الجبن كالقوة الغضبية تماما .

والثالثة تتكون من العمال الذين ينتجون الثمرات المادية للدولة ، وهم يشبهون فى الجسم القوة الشهوانية . ولذا كانت فضيلتهم هى نفس فضيلتها وهى الاعتدال وأقبح رذائلهم الشراهة .

الاستعداد الطبيعى والتربية

وكما أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بتأدية كل من القوى النفسية مهمتها على الوجه الأكمل ، كذلك سعادة الدولة متوقفة على أداء كل من هذه الطبقات وظيفتها كما يجب . وهذا الأداء الكامل لا يتيسر إلا إذا عنى بالاستعداد الطبيعى لدى كل فرد من أفراد المدينة ، ثم بتربية الشعب على نحو يتفق وهذا الاستعداد فمن يشاهد عليه حب الكسب مثلا يجب أن يوضع فى الطبقة الثالثة أى أن يسلم إلى الزراع أو الصناع أو التجار ، ليكون واحداً من هؤلاء . ومن ترى عليه علائم الشجاعة والنبل يجب أن يوضع فى الدرجة الثانية أى أن يرسل إلى الجندية . أما الطبقة الأولى فلا يوضع فيها إلا من توفرت لديه الاستعدادات الفطرية الآتية : (١) حب الحقيقة . (٢) سهولة الحفظ . (٣) الذاكرة القوية الأمينة . (٤) ضعف الشهوات الضارة بالمعرفة . (٥) الحكمة .

(٦) كثرة التأمل . (٧) نبل النفس . (٨) الشجاعة .

ومن هذه الشروط تتبين صعوبة وجود ملك واحد يحتوى كل هذه الميزات . ولذا قرر « أفلاطون » أنه إذا لم تتوفر هذه الميزات فى واحد وجب أن يوكل الحكم إلى بضعة أفراد ، امتاز كل منهم بصفة أو أكثر من هذه الصفات . ويدعى النظام الأول بالملكية ، والثانى بالأريستوقراطية ، وهما عنده فى درجة واحدة ، بل هما نظام واحد له فرعان (١) .

هذه هى العناية بالاستعداد الطبيعى ، أما التربية فهى من أهم ما يجب أن يعنى به المصلحون فى الدولة ، وينبغى أن تعم النفس والبدن ، فيبدأ بالتربية البدنية والموسيقية للبنين والبنات دون تفريق بين الجنسين إلى السنة الثانية عشرة . وفى أثناء هذه التمارين العمومية الأولى يدرس المربون طبائع الأطفال ، ليكون التميز بينهم مبنيا على أساس هذه الدراسة . فاذا تبينت لهم الفروق بين هؤلاء الأطفال جلية ، اختاروا أرقاهم عقولا ، وأنبلهم نفوساً ، ففصلوا بينهم وبين بقية الأطفال ثم اختصوهم بتربية أسمى من تربية الباقين وعنوا بتثقيفهم عناية فائقة . ويجب أن يبدأ هذا التثقيف بالعلوم الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقا والعلوم الطبيعية ويظل خمسة أعوام على الأقل ، فاذا أنهوا هذا الدور من التعلم ، وكانت سنهم اذ ذاك سبع عشرة سنة ، أعيدوا الى تلقى الرياضة البدنية ثلاثة أعوام أخرى فاذا بلغوا العشرين أجرى لهم اختبار دقيق فمن جازه منهم بدأ الأساتذة فى تعويده على الجدل مع التمرينات العسكرية إبان عشرة

« ٢ » الجمهورية صفحة ٤٤٥ ، د ، ه .

أعوام ثم أجرى لهم اختبار ثان ، فمن فاز منهم فيه اختصه الأساتذة أثناء خمسة أعوام بدروس فى الجدل الفلسفى الذى ينتهى بهم الى التأمل ثم إلى مشاهدة مثالى : الجمال والخير ، والى الانغماس فى الشوق العالى . فاذا وصلوا إلى هذه الدرجة وكانوا قد بلغوا الخامسة والثلاثين ، قذف بهم الى معمعان الحياة الاجتماعية ووكلت إليهم وظائف رفيعة ، ليتعودوا الأمر والنهى أثناء خمس عشرة سنة . فاذا وصلوا إلى الخمسين ، سلمت إليهم مقاليد الدولة ، لأنهم هم وحدهم الذين صاروا يعرفون الخير الأعلى ويستطيعون أن يتخذوه غايتهم من الحكم وأن يسعوا إلى تحقيقه ، وبالتالى هم وحدهم الذين يمكن الاعتماد عليهم .

أما من بقى من الأطفال بعد انتقاء خيرتهم ، فينبغى أن يستمر الأساتذة فى تثقيفهم بثقافة أدنى من ثقافة الأولين . ويجب عليهم أن يعنوا بتقوية أجسامهم عناية تجعلهم يقومون بالجندية خير قيام . ولكن ينبغى لأساتذة أولئك وهؤلاء أن يباعدوا بين جميع الأطفال وبين الشعر ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .

ولما كان الفرد فى مدينة « أفلاطون » لا اعتبار له إلا بحسب ما يؤديه إلى الدولة من المهمات ، وكانت المرأة فى نظره تؤدى إلى الدولة مهمة لا تقل عن مهمة الرجل وتستطيع أن تشغل المكان الذى يشغله فقد سواها به فى التربية والتثقيف وفى انقسامها إلى ثلاث طبقات كالرجل سواء بسواء ، وأباح لها أن تكون حاكمة وجندية كما تكون صانعة وتاجرة وزارعة ، غاية ما هنالك أنه نظراً إلى ضعفها الطبيعى الذى لا مفر من بروزه على الرغم من التمرينات الرياضية ، فقد وجب أن يختار لها من

المهمات الحربية أسهلها وأوفقها إليها .

نظام الملكية والانسال

هناك أسباب اجتماعية أخرى لحفظ الدولة من الانحدار إلى الثورات غير التي تقدمت مثل نظام الملكية والانسال اللذين ينبغي أن يوضعا تحت مراقبة الحكومة . وهذه الأخيرة يجب عليها أن تحظر امتلاك الذهب والفضة والعقارات على الجنود حظراً تاما وأن تستولى هى على كل ثروتهم وتتولى الانفاق عليهم بالتساوى حتى لا تفسد ضمائرهم ولا تسوء أخلاقهم كما يجب أن تقف ثروة الطبقة الثالثة عند حد معين لا تسمح لهم بتجاوزه حتى لا يحدث الطغيان بين أفراد الشعب بسبب الغنى الفائق . وكما تحظر الغنى المغالى ، يجب عليها أيضا أن لا تدع بعض الأسر يهوى فى حضيض الفاقة ، بل ينبغى أن تحفظ التوازن التام بين الجميع

أما الانسال فى طبقة الجنود فاشرافها عليه يتلخص فى أن تختار أقوى الشبان وأجملهم وأقوى الشابات وأجملهن ثم تعقد بين كل ذكر وأنثى منهم زواجاً رسمياً لا يراعى فيه إلا حسن نتائج الانسال ، ولكن لكى لا تثير الحقد فى نفوس بعض الشبان والشابات على البعض الآخر تتظاهر بانها لا تجرى عقود الزواج إلا خضوعا لاقتراع تقوم به قبل تحرير العقود . فاذا حصلت على الغاية المقصودة من هذا الزواج وهى النسل الصالح استولت على الأطفال وأجرت عليهم التربية السالفة الذكر دون أن يعلم أى واحد منهم شيئاً عن أبويه ، بل دون أن يعرف له أسرة الا الحكومة . اما الآباء والأمهات فانهم ينتظرون الاحتفال المقبل ؟

ليجرى عليهم من جديد الاقتراع الزائف او لتعقد بينهم الحكومة عقود زواج جديدة حسبما يتراءى لها من اتفاقات الكفاءات واختلافاتها ، أما سن الزواج الرسمى المراد به الانسال ، فقد حصرها « افلاطون » بين الخامسة والعشرين والخامسة والخمسين للرجال ، وبين العشرين والأربعين للنساء وفيما وراء هذه الحدود يجوز للجنسين الاجتماع ، ولكن لا يصح أن ينسل هذا الاجتماع اطفالا للدولة فاذا ظهر منه نسل قبل هذا الأوان أو بعده ، عومل معاملة الأطفال المرضى والمشوهين والدميمى المنظر ، اى أعدموا حتى لا تتعرض الدولة للخطر .

على أنه ينبغى أن يقال : إن نظام الطبقات عند « أفلاطون » لم يكن بالضرورة وراثياً ، بل إنه إذا لوحظ على الشاب الذى ولد من أبوين من الطبقة الثانية أنه نشأ غبياً أو جاهلا أو وضيع النفس ، وجب أن يلقى به إلى الطبقة الثالثة . وعلى العكس من ذلك إذا ألفى المربون بين أبناء الطبقة الثالثة شاباً ذكياً عالما ، سامى الخلق أصعدوه إلى الطبقة الثانية .

٥ ـ آراء عصر النضوج فى السياسة

نشر « أفلاطون » كل هذه الآراء فى عصور شبابه وقوته ، أى إبان كانت نفسه تفيض بالآمال والثقة فى الانسانية إلى الحد الذى يمكن معه تحقيق هذه الغايات السامية ، ولكنه حين تقدمت به السن وشاهد ما شاهد من تجارب الحياة وأيقن أن هناك فرقاً هائلا بين ما يجب أن يكون وبين ماهو كائن بالفعل . فألفى نفسه مضطراً إلى العدول عن هذه

الآراء التى لا يمكن تحققها إلى آراء أخرى تتفق مع الحياة الواقعية . وقد ظهرت هذه الآراء الجديدة فى كتاب « النواميس » مؤسسة على مبدأ واقعى أكثر منه نظريا ، وهو أن السياسة إذا كانت نظريات وقواعد فحسب ، فإنها تكون عبثاً ، ولكنها تكون منتجة حين تطبق عمليا ويوضع لها من القوانين والدساتير ما يكفل تحقيقها ، وأن واضع هذه القوانين يجب عليه قبل كل شىء أن يدرس نفسيات وطباع وعقليات الشعب الذى يضع له هذه القوانين كما يدرس نفسيات وعقليات القضاة الذين سيطبقونها ، وكذلك أنواع العقوبات التى يتضمنها تطبيقها ، وأنه يجب عليه أن يحدد ألفاظ نصوص تلك القوانين تحديداً تاما حتى لا تقع الفوضى بسبب الشك والتأويل ، وأنه يجب على المشرع قبل هذا كله أن يجعل غايته من تشريعه لا تحقيق الخير الأكمل ، ولكن تحقيق أفضل الممكنات ، وأن تكون إنسانية بقدر الامكان .

ومن هذا يرى أن حكيمنا قد تنازل ـ ولو فى السياسة على الأقل ـ عن المثل الأعلى أو عما خيل إليه أنه المثل الأعلى واكتفى بالخير الذى يمكن تحقيقه عمليا ، فتخلى عن الاشتراكية فى المال والنساء ، بل عن المساواة المطلقة التى كان يريد أن يفرضها بين أفراد كل طبقة ، لأنه رأى أن كل هذا لا يمكن تحقيقه . وكذلك استبدل فكرة استيلاء الحكومة على المال والأولاد بفكرة وجوب المراقبة الشديدة من جانب الحكومة على هاتين الناحيتين حتى تجعلهما فى مأمن من حوادث الجهل والعبث .

أما الذى استبقاه « أفلاطون » فى « النواميس » من آرائه الأولى فهو تمسكه بالتربية الفاضلة التى تحقق وحدة الأمة ، وسخطه على النظام

الديموقراطى الذى يكل الحكم إلى عامة الشعب ، وبغضه للنظام الطغيانى وتصريحه بأن الدولة تنال من السعادة بقدر مايكون نظام الحكم فيها ثابتا وأن خير الوسائل لتثبيته هو تأليف مزيج صالح من الديموقراطية الأثينية والطغيان الفارسى وإقراره فى الدولة على أتم مايكون من الاعتدال .

(ى) تذنيب

نستطيع بعد كل الذى قدمناه أن نقرر أن فلسفة « أفلاطون » معقدة ، ولكنها ليست مستحيلة الفهم ، وأنها متغيرة ، ولكنها ليست متناقضة ، وأن تغيرها ناشىء من انعكاسات نفس صاحبها على مؤلفاته من جهة ، ومن اهتمامه بتصحيح آرائه وإزالة الخطأ منها من جهة أخرى حتى أن أكبر ما كان يشغله فى حياته هو أنه لايدع رأيا خاطئا ينقل عنه بعد موته . ومن أسباب التغيير أيضا أن هذه الفلسفة قد عرض لآخرها من الظروف مالم يعرض لأولها ، ولكن أهم مايلفت النظر فى فلسفة هذا الحكيم هو أنها شبه تراث قيم من فلسفات وعلوم المدارس السابقة عليها ، إذ نظر فى جميع مخلفات القدماء نظرة دقيقة فاحصة ، فنقد ماراه يستحق النقد ، وأقر مايستوجب فى رأيه الاقرار بعد ان ادخل عليه من التعديل والتقويم ما ارتأى انه ضرورى ، فبرزت شخصيته فى هذه المنتجات بروزاً رفعه إلى اعلى مراتب المبدعين على الرغم من محاولة « ارسطو » الحط من قيمته فى مواضع متعددة من كتبه بالحاحه على تأثره تارة بالفيثاغوريين واخرى بـ « هيراكليت » وثالثة بالايليائيين ورابعة بـ « سقراط » إلى غير ذلك مما اراد ان يثبت به انه حاك

لامبتدع ، فانحرفت به عاطفته قليلا عن صراط النزاهة ، وزلت به قدمه فانزلق - فيما نرى - إلى طريق الجور الوعر المسالك والممرات ، وذلك كأن يزعم مثلا انه لم يوضح مشكلة المشاركة فى المثل واتصال بعضها ببعض مع انه خصص لذلك مطولات مبسوطة لايمكن ان تكون قد خفيت على « ارسطو » أو أن يدعى أن « سقراط » هو مبدع المفاهيم التى هى « مثل » أفلاطون والتى لم يزد عليها هذا الأخير إلا القول بانفصالها عن المحسات وما شاكل ذلك من مزاعم « أرسطو » التى طعن بها على استاذه الجليل .

غير أن هذا النضح من جانبنا عن « أفلاطون » لايمنعنا من أن نشير إلى تأثراته بالمذاهب القديمة فى شىء من الايجاز .

وإليك هذه الاشارات :

فيما وراء الطبيعة ونظرية المعرفة

تأثر « أفلاطون » فيما وراء الطبيعة وفى نظرية المعرفة أعظم التأثر بـ « هيراكليت » و « سقراط » و « پارمينيد » و « أناجزاجور » و « الفيثاغوريين » . فأخذ عن الأول فكرة الاستهانة بالمحسات ، لاضطرابها الدائم ، وعن الثانى فكرة العام المشترك الذى يصلح لأن يكون موضوعا للمعرفة والذى هو وحده المشتمل على العلل الحقيقية للمحسات . وعن الثالث فكرة أن الوجود وقابلية التعقل لايحملان إلا على الموجود ، وأن « اللاموجود » لايصلح لأن يكون موضوعا للعلم . وعن الرابع

فكرة العقل العام المحرك لجميع الكائنات . وعن « الفيثاغوريين » فكرتى المثل العددية ومحاكاة عالم المحسات لعالم المعقولات .

فى الآراء الدينية

أما الآراء الدينية فقد تأثر فيها بالأورفيين والفيثاغوريين و «أمپيدوكل» فأخذ عن الأورفيين والفيثاغوريين التناسخ . وعن « أمپيدوكل » حياة النفس فى السماء قبل هويها إلى الارض وتعلق مصيرها بحياتها الأولى . ولاشك أن نظرة عاجلة إلى صفحة ٢٤٨ من « فيدر » وصفحة ٦٢ من « فيدون » وإلى شذرتى : ١١٥ ، ١١٦ من شذرات « أمپيدكل » والى القصيدة الواردة فى كتاب الموتى لبرهان ساطع على مانقول .

فى العلوم الطبيعية والرياضية

أما العلوم الطبيعية فقد تأثر فيها بأطباء القرن الخامس ولا سيما « إيپوكرات » ثم بالفيثاغوريين و « ديموكريت » و « أمپيدوكل » فأثر الأطباء والفيثاغوريين واضح فى كتاب « تيميه » وضوحاً جلياً ، وأما « ديموكريت » فأثره يظهر على الأخص فى المثلثات العنصرية وفى كيفية تركيب أعضاء الحواس . وقد أشرنا فيما سلف إلى أن بعض العلماء أخذ على « أفلاطون » أنه استفاد من « ديموكريت » ولم يذكر اسمه وأجبنا على هذا النقد بما نعتقد أنه الحق . وأما أثر « أمپيدوكل » فى الطبيعة فيظهر فى رأى « أفلاطون » فى القلب والتنفس . أما العلوم

الرياضية فأظهر ما أثر عليه فيها هو علماء مصر ثم صديقه وزميله الفلكى الشهير « إيدوكس » .

فى الأخلاق والسياسة

أما الأخلاق والسياسة فقد تأثر فيهما على الأخص بأستاذه «سقراط» ثم بالنظام الاجتماعى الذى كانت « اسپارطة » تستمتع به فى عصره وفى العصور السابقة عليه .

على أن كل هذه التأثرات التى أثبتنا أنها طبعت فلسفة « أفلاطون » بطوابعها المختلفة لاتحول بيننا وبين الجزم بأن منتجاته تعد وحيدة فى بابها ، وأن فلسفته قد قصرت عنها أعناق كبار المفكرين حتى ان « أرسطو » نفسه أعلن انه لايجد القياس الذى يسمو به إلى الاحاطة بهذه الفلسفة الخطيرة المترامية الاطراف .

(ك) أفلاطون فى نظر العرب

مما يدعو إلى الدهش لعزوب علته عن الأذهان أن نشاهد الشهرستانى يحيط مذاهب : «تاليس» و« أنا كسيمين» و« فيثاغورس » وغيرهم من قدماء فلاسفة الاغريق ، بل مذهب « ارسطو » نفسه بسياج من الخرافات التى لم تخطر لهؤلاء الفلاسفة على بال ، بينما نراه قد فهم مذهب « أفلاطون » على أصله وأدرك من خفاياه وأسراره مالا يزال كثير من الباحثين يعتقدون انه نتيجة البحوث العلمية الحديثة وثمرة

العصور الحاضرة وماهم فى ذلك إلا واهمون ، اذ قد سبق الشهرستانى المحدثين بعدة قرون إلى فهم آراء « افلاطون » فى المثل واستقلالها عن المحسات وفى انها نماذج للصور الذهنية التى هى بدورها نماذج للعالم المحس ، وانها بسيطة خالدة لايعتورها الانحلال ولا الفساد ، وان نسبة المحسات اليها هى نسبة الظلال إلى الأشخاص الحقيقية . وهذا هو عين تصوير « افلاطون » الذى صور به المثل فى أسطورة الكهف الواردة فى كتاب « الجمهورية » كما أبنا ذلك فى موضعه وإليك نص الشهرستانى فى هذا الشأن :

« والعالم عالمان : عالم العقل ، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية وعالم الحس ، وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية كالمرآة المجلوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات فان الصور مثل الأشخاص كذلك العنصر فى ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور ، غير أن الفرق أن المنطبع فى المرآة الحسية صورة خيالية يرى أنها موجودة تتحرك بحركة الشخص وليس فى الحقيقة كذلك ، فان المتمثل فى المرآة العقلية صور حقيقية روحانية هى موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا تتحرك ، فنسبة الأشخاص إليها نسبة الصور فى المرآة الى الأشخاص فلها الوجود الدائم ، ولها الثبات القائم ، وهى تمايز فى حقائقها تمايز الاشخاص فى ذواتها . قال : وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية باقية دائمة ، لأن كل مبدع ظهرت صورته فى حد الابداع ، فقد كانت صورته فى علم الأول الحق ، والصور عنده بلا نهاية . ولو لم تكن الصور

معه فى أزليته فى علمه لم تكن لتبقى . ولو لم تكن دائمة دوامها لكانت تدثر بدثور الهيولى » (١)

وليس ذلك فحسب ، بل إن الشهرستانى قد فهم جيداً كيف أن « أرسطو » يتفق مع أفلاطون فى وجود الجوهر العام فى كل كائن ، وفى أن هذا الجوهر هو موضوع المعرفة ، ولكنه يختلف معه فى انفصال هذا الجوهر عن المحسات . ويعلل خلافه معه بانه لا يستطيع أن يتعقل جوهراً مستقلا عن المحسات مع انطباقه على كل واحد منها انطباقا تاما وهو نفس التعليل الذى أورده « أرسطو » فى صورة اعتراض وجهه إلى نظرية الانفصال والذى أشرنا اليه حين عرضنا لنقد « أفلاطون » مذهبه فى محاورة « پارمينيد » .

وكذلك فهم الشهرستانى رأى « أفلاطون » فى أن المثل هى أصل الاشياء الأزلى ومبدؤها الثابت الذى لا يحول ولا يزول . وهاك عباراته الناطقة بكل ذلك فى تثبت ووضوح :

« وجماعة المشائين و « أرسطوطاليس » لا يخالفونه فى هذا المعنى الكلى إلا انهم يقولون : هو معنى فى العقل موجود فى الذهن ، والكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الخارج عن الذهن ، إذ لا يتصور أن يكون شىء واحد ينطلق على زيد وعمرو ، وهو فى نفسه واحد . و « أفلاطون » يقول : ذلك المعنى الذى أثبته فى العقل يجب أن يكون له شىء يطابقه فى الخارج فينطبق عليه ، وذلك هو المثال الذى فى العقل ، وهو جوهر لا عرض ، إذ تصور وجوده لا فى موضوع . وهو

(١) انظر صفحتى ٤١ و ٤٢ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

متقدم على الأشخاص الجزئية تقدم العقل على الحس ، وهو تقدم ذاتى وشرفى معا . وتلك المثل مبادىء الموجودات الحسية ، منها بدأت وإليها تعود . ويتفرع على ذلك أن النفوس الانسانية هى متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف ، وكانت هى موجودة قبل وجود الأبدان ، وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلى ، وتمايز بعضها عن بعض تمايز الصور المجردة عن المواد بعضها عن بعض (١) » .

وأخيراً نستطيع أن نقرر بوجه عام أن الشهرستانى قد فهم غير الذى قدمناه أهم نظريات « أفلاطون » فى الجوهر اللامحدود أو الهيولى وحركتها الهمجية الأولى وتنظيم الاله إياها بالصورة المحددة لها ، ثم فى النفس وفقدها أجنحتها وهويها إلى الأرض وحصولها على هذه الأجنحة وعودتها إلى السماء ، ثم فى المبادىء الأربعة التى تتعاقب على الموجود فتكون معه الأسس الخمسة .

وإليك موجز ماحدثنا به عن « أفلاطون » فى ذلك :

« قال : الاستقسات لم تزل تتحرك حركة مشوهة مضطربة غير ذات نظم ، وأن البارى تعالى نظمها ورتبها وكان هذا العالم . وربما عبر عن الاستقسات بالأجزاء اللطيفة . وقيل : إنه عنى بها الهيولى الأزلية العارية عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها وترتبت وانتظمت » إلى أن يقول : « ورأيت فى رموز له أنه قال : إن النفوس كانت فى عالم الذكر مغتبطة ، مبتهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة والسرور ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد ماليس لها بذاتها

(١) انظر صفحتى ٤٤ و ٤٥ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

بواسطة القوى الحسية فسقطت رياشها قبل الهبوط ، وأهبطت حتى يستوى ريشها وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم » . وقال أيضاً : « وحكى أرسطوطاليس عنه أنه أثبت المبادىء خمسة أجناس : الجوهر والاتفاق والاختلاف والحركة والسكون . ثم فسر كلامه فقال : أما الجوهر فيعنى به الوجود . وأما الاتفاق فلأن الأشياء متفقة بأنها من الله تعالى . وأما الاختلاف فلأنها مختلفة فى صورها . وأما الحركة ، فلأن لكل شىء من الأشياء فعلا خاصاً ، وذلك نوع من الحركة ، لاحركة النقلة (١) » .

أحسب أنك توافقنا بعد كل هذا على أن الشهرستانى قد فهم أفلاطون فهما دقيقاً لا يتفق مع ما تعودناه منه من الخلط فى الكتابة عن فلاسفة الاغريق .

الأكاديمى بعد أفلاطون

على أثر وفاة « أفلاطون » تزعم « الأكاديمى » من بعده قريبه « إيسپوزيپ » وظل على رأسها من سنة ٣٤٨ إلى ٢٩٣ . وبعد وفاته خلفه على زعامتها « إكزينوكرات » وبقى رئيساً لها من سنة ٣٢٩ إلى سنة ٣١٥ ثم تولى رياستها بعد ذلك « پوليمون » سنة ٣١٥ إلى سنة ٢٩٩ وهو التاريخ الذى انتهت بانتهائه « الأكاديمى » القديمة وحلت محلها « الأكاديمى الحديثة » التى رأسها « أرسيزيلاس » تلميذ « پوليمون » وأحدث فيها ذلك التطور الهائل الذى سنفرد له فصلا خاصا بين فصول الفلسفة « المستهلنة » فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(١) انظر صفحتى ٤٨ و ٤٩ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى .

كتب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كثيراً من المؤلفات ، ولكنها فقدت ولم يبق منها إلا عناوين اثنين وثلاثين كتابا ، لـ « إيسپوزيپ » منها تسعة فى الأخلاق ، وعناوين وستين كتابا لـ « إكزينوكرات » منها تسعة وعشرون فى الأخلاق . أما « پوليمون » فلم يحفظ التاريخ للعصر الحديث — فيما نعلم — شيئا من مؤلفاته وقد نشأ من هذا الضياع أن أساء الناس فهم مذاهبهم . ولولا لمحات وجيزة وجدت عنهم فى مؤلفات « أرسطو » و « سيسرون » لما وصل إلينا ذلك القليل الصحيح من آرائه .

ويمكن بوجه عام الجزم بأن هؤلاء الأساتذة لم يلتفتوا فى آرائهم إلى التعاليم الاولى التى وضعها « أفلاطون » بل سلك كل منهم النهج الذى رآه دون أن يتقيد بقيود المدرسة التى ينتمى إليها ، وهذا هو السبب فى تمكن « أرسطو » وأنصاره من النيل من مدرسة « أفلاطون » فى سهولة . ولهذا رماهم الاسكندريون بالخطأ والتقصير وحملوا عليهم حملات قاسية .

اتفقت آراء الفيلسوفين الاول والثانى على الميل عن « الميتافيزيكية » الافلاطونية ولا سيما المثل إلى الانعطاف نحو نظرية العدد الفيثاغورية التى كان « أفلاطون » قد بدأ يعنى بها فى كتابى : « فيليب » و « تيميه » .

ومن أهم ما اتفقا عليه نظرية أزلية العالم وأبديته . ولما اعترض

عليهما بأن أستاذهما قرر فى « تيميه » أن النفوس قد استحدثت بعد عدم ، أجابا بأنه لايصح أخذ كتاب « تيميه » على ظاهره لانه كتب بأسلوب أسطورى مؤسس على المجازات والكنايات وليس حدوث النفس فيه بعد عدم إلا تصويراً لافهام العقول فحسب على نحو مايصور أستاذ الهندسة للمتعلمين أنه هو الذى ينشىء المثلث بعد عدم ، فاذا اتسعت عقولهم وتثبتت معارفهم أدركوا أن وجود المثلث سابق على وجود الاستاذ بزمن لايعرف مداه . ففهم كتاب « تيميه » على ظاهره ، وبالتالى اعتقاد حدوث العالم يشبه اعتقاد صغار التلاميذ استحداث أستاذهم للمثلث ، ولكن « أرسطو » لم يلتفت إلى هذه التأويلات المتكلفة وجزم بأن « أفلاطون » يقول بالحدوث وحمل عليه من أجل ذلك حملة قاسية .

أما أهم ما اختلف فيه هذان الحكيمان فهو نظرية التألف التى نص « أفلاطون » فى عدة مواضع من كتبه على اعتناقه إياها وعلى أن هذا التألف هو علة وجود العالم على ماهو عليه إذ جحد « إيسپوزيپ » هذه النظرية جحوداً تاماً ، فكان من الطبيعى أن يترتب على هذا رفضه القول بوحدة الخير والواحد والعقل وجزمه بأن لكل واحد من هؤلاء طبيعة تختلف مع طبيعتى الآخرين . أما « إكزينوكرات » فلم يخالف فى هذه النقطة أستاذه ، بل أعلن أنه يرى الصلة والتألف بين جميع الموجودات من غير استثناء .

ومن النقط التى اختلفا عليها أيضا نقطة المعرفة الحسية ، إذ خالف « إيسپوزيپ » فيها أستاذه فقرر أنه لايصح تجريدها من القيمة كما رأى

« أفلاطون » بل إنها يجب أن تسمى علما على حين ظل « إكزينوكرات » في هذه المسألة — فيما يظهر — أمينا لمذهب أستاذه .

هذا هو مجمل الآراء النظرية لهؤلاء الرؤساء وهي ليست بذات أهمية عظيمة ، لان ميولهم كانت في العموم أخلاقية أكثر منها نظرية .

وأهم ما تتميز به آراؤهم الاخلاقيــة ، هو اتفاقهم على أن لدى كل إنسان استعداداً طبيعيا ينعطف به دائما إلى البحث عن الاحتفاظ بصحته وعن تغذية نفسه بالمعارف العقلية ، وإن غاية الخير عند « پوليمون » مثلا تنحصر في الحياة حسب الطبيعة الانســانية أي في الاستمتاع بالمــواهب الطبيعية مضافا إليها الفضيلة ، وأنه لا ينبغي مثــلا محو العواطف نهائيا كما فعلت الوحشية الرواقية فيما بعد ، بل ينبغي إخضاعها للعقل .

تم الجزء الاول من كتاب « الفلسفة الاغريقية »

ويليــه الجزء الثاني

خطأ وصواب

خطأ	صواب	صفحة	سطر
العقليـة كلهـا	العقلية	١٣	٢
والنحيات	والمنحنيات	٥٩	١
على أنى لاأرى	على انى أرى	٦٩	٦
لاستعمارية	الاسـتعمارية	٨٠	١
فيهما	فيه	٨٨	١٨
متحانس	متجانس	٩٣	١٢
ووزنا	وزمنا	٩٧	١٨
امتزجا	مزجا	١٠٩	٣
وهو هذا	وهذا هو	١٠٩	٨
لمنـاظرة	المناظرة	١٤٢	٥
أبان أن له	أبان له أن	١٦٩	٨
كارمينيد	كارميـد	٢١٣	١٠
احداهن	احداها	٢١٤	١٢
كما فعـل	كمـا زعم	٢١٨	٢٠
ليس إلا جوهراً	ليس جوهراً	٢٤٧	١٨
يتحاورن	يتحاورون	٢٥٦	٥
السماى	السماوى	٢٧٩	١٥
الرمزى محاورة	الرمزى فى محاورة	٣١٢	٥
ممتزجان	ممتزجتان	٣١٣	١٦
ماالتفقنا عليه	ماالتفقا عليه	٣٣٦	٢٠

P. Janet et G. Séailles — Histoire de la philosophie, Paris 1932.

Palhoriés — L'Héritage de la pensée antique, Paris 1932.

Cl. Piat — Platon, Paris 1907.

Platon — œuvres complètes, texte et traduction par l'association Guillaume Budé Paris,

" Œuvres complètes par V, Cousin, 12 volumes, Paris 1822—1840,

M. Renault — Platon, Paris, collection Mellottée

A, Rivaud — Les grands courants de la pensée antique, Paris 1932.

L. Robin — Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (année philosophique, 1910) Paris.

" — La physique de Platon, Paris 1919

" — La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1923.

G, Rodier — Etudes de philosophie grecque : Socrate, Antisthène, Platon, Paris 1926.

P. Tannery — Pour l'histoire de la science Hellène: de Thalés à Empédocle, Paris 1887.

H, Weill — Etudes sur l'antiquité grecque, Paris 1900

Zeller — La philosophie des grecs ; traduit par Boutroux 1877—1882 Paris (1ère partie) et par Belot 1884 Paris (2ème partie).

BIBLIOGRAPHIE

Aristote — Métaphysique 3 vol. traduction Barthelémy-Saint-Hilaire, Paris 1837—1892.

J. Boulanger — l'Orphisme Paris 1925.

E. Brèhier — Histoire de la philosophie tome 1 Paris 1931

V. Brochard — Les mythes de Platon (études de Philosophie ancienne et moderne Paris 1912).

" — Sur Zénon d'Elée (études de philosophie... Paris 1912).

J. Burnet — l'Aurore de la philosophie grecque traduit par Raymond, Paris 1919.

Cicéron — De la nature.

V. Cousin — Fragments philosophiques, Paris,

A. et M. Croiset — Histoire de la littérature grecque, 5 volumes, Paris 1895.

A. Cuvillier — Cours de Philosophie, tome 2 Paris 1930.

V. Delbos — Figures et doctrines de philosophes, Paris 1918.

Diels — Die fragmente der vorsokratiker, 2 volumes, Berlin 1912.

A. Diès — Platon, Paris 1930.

Diogène Laèrce — Vie des philosophes en 10 livres.

A. France — La vie en fleur, Paris 1926.

Gomperz — Les penseurs de la Grèce, traduit par Raymond, 3 vol, Paris 1908—9

Hérodote — Histoire, édition classique Hachette Paris.

Homére — L'Odyssée, collection des classiques Hachette, Paris.

ترجمة أسماء المصادر الاوروبية المذكورة فى الصفحة السالفة

لما كنا قد ذكرنا عناوين المصادر الأوروبية وأسماء مؤلفيها فى صلب الكتاب باللغة العربية ، فقد آثرنا أن نذكرها هنا كذلك باللغة العربية بعد أن ذكرناها بالفرنسية . وإليك هذه العناوين وتلك الاسماء مرتبة بالاحرف الابجدية :

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
أرسطو	ماوراء الطبيعة فى ثلاثة مجلدات ترجمة سانت ـ هلير ـ	باريس سنة ١٨٩٢
أفلاطون	الجمهورية، السوفسطائى ، السياسى ، المأدبة ، النواميس ، پارمينيد ، تيميه ، جورجياس ، فيدر فيدون ، فيليب ، مينون	
ف . بروشار	أساطير أفلاطون ، على زينون الايليائى	باريس ١٩١٢
پالوريس	تراث الفكرة الغابرة	« « ١٩٣٢
بريهييه	تاريخ الفلسفة	« « ١٩٣١
ج . بورنيت	فجر الفلسفة الاغريقية	« « ١٩١٩
ج . بولانجيه	الارفية	« « ١٩٢٥
ك . پيات	أفلاطون	« « ١٩٠٧
پ . تانريه	من أجل تاريخ العلم من تاليس إلى أمبيدوكل	« « ١٨٨٧
پ. چانيه. ج ـ سياى	تاريخ الفلسفة	« « ١٩٣٢
جومپيرز	مفكروا الاغريق . ترجمة ريمون فى ثلاثة مجلدات	باريس ١٩٠٨ ١٩٠٩

ف . ديلبوس صور ومذاهب الفلاسفة باريس سنة ١٩١٨

ديوجين لا إرس حياة الفلاسفة (عشرة كتب)

ا . ديس أفلاطون « « ١٩٣٠

ديل شذرات من فلاسفة عصر ماقبل

سقراط (مجلدان) برلين سنة ١٩١٢

ل . روبان الفكرة الاغريقية ومنشأ الروح العلمية . « « ١٩٢٣

مذكرات اكزينوفون ومعرفتنا بفلسفة سقراط

نشر فى السنة الفلسفية سنة ١٩١٠ ،

الطبيعة عند افلاطون « « ١٩١٩

چ . روديه دراسات الفلسفات الاغريقية : سقراط ،

أنتيستين ، افلاطون « « ١٩٢٦

ا . ريڤو التيارات العظمى للفكرة القديمة « « ١٩٣٢

م . ريڤو افلاطون باريس ضمن مجموعة ميلونيه

زيلير فلسفة الاغريق : الجزء الأول ترجمة بوترو

الجزء الثانى ترجمة بيلوه « « ١٨٨٢

سيسرون عن الطبيعة

ا . فرانس الحياة فى إزهارها « « ١٩٢٦

ا . وم . كروازيه تاريخ الادب الاغريقى (خمسة مجلدات) « « ١٨٩٥

ف . كوزان شذرات فلسفية

اكوفيلييه	دروس فى الفلسفة	« « ١٩٣٠م
هوميروس	الاوديسا مجموعة هاشيت طبعة باريس	
هيرودوت	تاريخ مجموعة هاشيت طبعة باريس	
ه . ويل	دراسات على اغريقا القديمة	« « ١٩٠٠م

كتب عربية

اسم المؤلف	اسم الكتاب
الشهرستانى	الملل والنحل
ساتلانا	تاريخ المذاهب الفلسفية مخطوط
القفطى	تاريخ الحكماء
ابن حزم	لفصل فى الملل والاهواء والنحل

فهرس الموضوعات

مطبعة البيت الأخضر
١٨ شارع الشيـخ عبـد الله
بمصر

كتب مطبوعة

(١) الفلسفة الشرقية .

(٢) الفلسفة الاغريقية .

كتب تحت الطبع

(أ) فى الفلسفة

(١) فلسفة القرون الوسطى .

(٢) الفلسفة الحديثة .

(٣) أمهات المشاكل الفلسفية .

(٤) الاخلاق النظرية .

(ب) فى الادب

(١) الأدب الهيلينى و لرومانى .

(٢) الأدب اللاتينى — جزءآن .

(٣) الأدب السكسونى والسلافى .

(٤) قصص مختارة من الآداب الاوروبية .

كتب فى التحضير

(١) نقد الترجمات العلمية فى مصر .

(٢) أدباء العصر الحاضر .

(٣) شهيرات النساء الأوروبيات .

(طبع بمطبعة البيت الاخضر بمصر)

